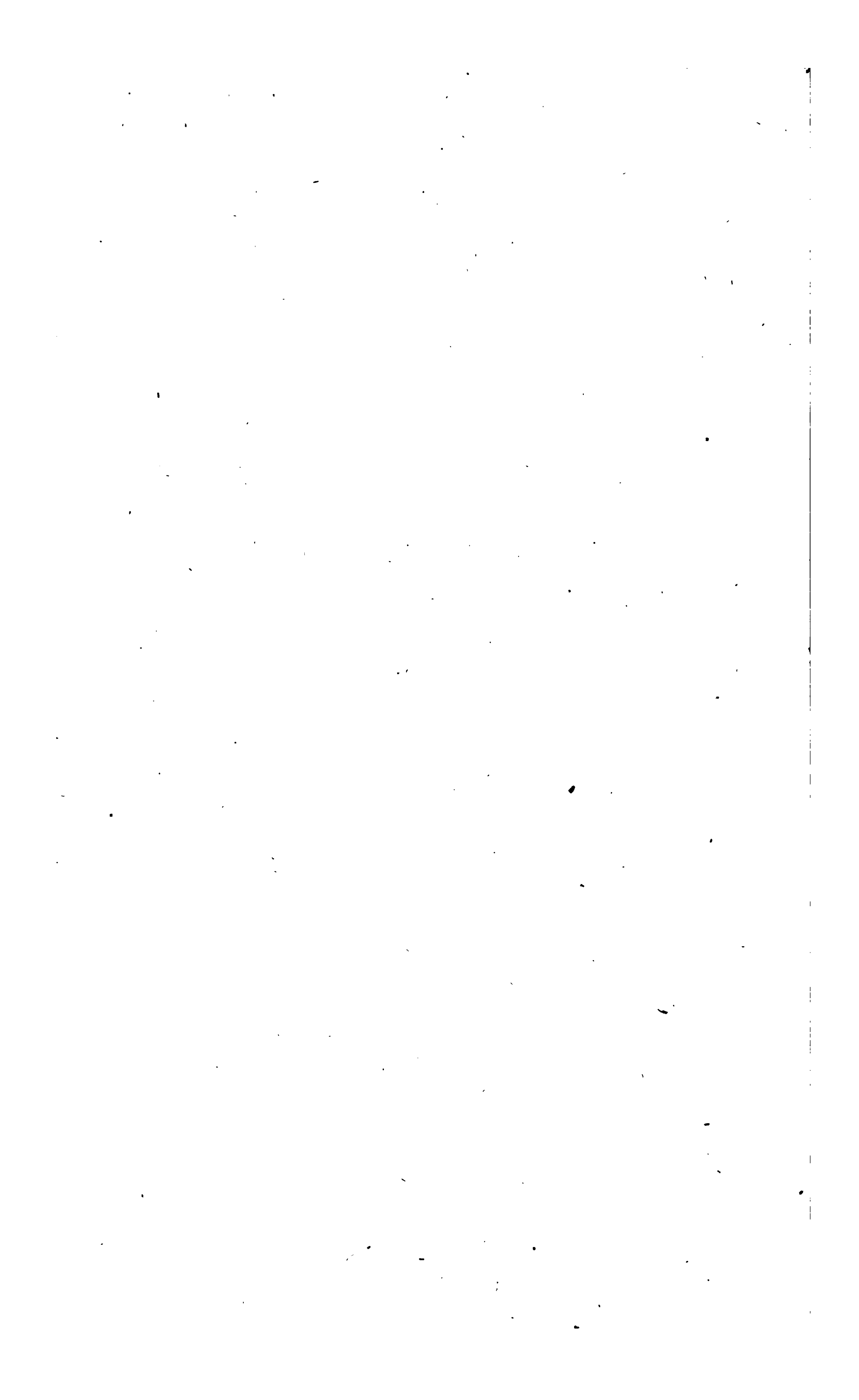



Philos—
Relig M
9178



Die christliche Mystik

in ihrer

Entwickelung und in ihren Denkmalen,

von

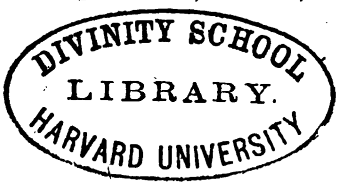
Adolph Helfferich.

In zwei Theilen.

Erster Theil:

Entwickelungsgeschichte der christlichen Mystik.

Gotha, 1842.
Bei Friedrich Perthes.



Vorwort.

Nachstehende Bogen haben zum Zwecke, einer umfassenden Geschichte der deutschen Mystik als begründende Einleitung zu dienen.

Zu diesem Behufe war es vor Allem unerläßlich, den Begriff und das Wesen der Mystik einer gewissenhaften und unpartheiischen Prüfung zu unterstellen; um so mehr da dieselbe in der gegenwärtigen Entwickelung der Wissenschaft sich noch nicht die ihr gebührende Stelle hat erringen können.

Eben so hat der Verfasser die Geschichte der Mystik unter einem neuen Gesichtspunkte aufgefaßt. Die christliche Kirche beurkundet in allen ihren Erscheinungen und geschichtlichen Momenten organische Bewegung und lebendigen Fortschritt: sollte ihre Wissenschaft nicht unter demselben Entwickelungsgesetze stehen? Alles was sich als eine geistige Schöpfung auszuweisen im Stande ist, trägt zu seiner eigenen und zu der Andern Orientirung das Januszeichen auf der Stirne, eben so sehr in die Vergangenheit als nach der Zukunft weisend, und eine unbefangene Beurtheilung hat daher die Aufgabe, diese Wechselbeziehung in ihren geheimsten Fäden aufzusuchen, und in dem der Zeit und dem Raume nach Zerstreuten einen organischen Zusammenhang nachzuweisen. Da das Denken immer nur das Allgemeine

zum Gegenstand hat, besteht nothwendig auch eine Solidarität der Gedanken unter sich. Nur darf man deßhalb nicht glauben, mit der objectiven Wahrheit des Princips habe man auch schon den specifischen Charakter der einzelnen Entwickelungsphasen gewonnen. Ueber dem innern Zusammenhang soll der äußere nicht vergessen werden, und der Geschichtschreiber, der den philosophischen Boden betritt, wird daher sein Augenmerk hauptsächlich darauf zu richten haben, wenn er die geistige Verwandtschaft zweier Erscheinungen sich zum Bewußtseyn gebracht hat, auch den geschichtlichen Vermittlungen nachzuspüren, wodurch dieselben in dieses Verhältniß zu einander traten. Man kann diese Aufforderung nicht eindringlich genug machen zu einer Zeit, die in ihrem Kampfe mit den frühern Mißbräuchen des historischen Buchstabens nur zu sehr geneigt ist, diesem alle und jede Gerechtsame abzusprechen, um sich desto ungebundener und rücksichtsloser dem beliebten Spiele der Kategorien hinzugeben.

Von solchen Grundsätzen geleitet, hofft der Verfasser besonders in der bis jetzt noch so wenig aufgehellten Geschichte der deutschen Mystik manche Lücke auszufüllen und Zweifeln und Räthseln verschiedener Art mit den Waffen einer sorgfältigen Prüfung zu begegnen. Durch die wohlwollende Beihülfe ihm freundlich gesinnter Männer wird es ihm zugleich gelingen, manche seither unbekannt gebliebenen Denkmale der christlichen Mystik aus ihrer Verborgenheit hervorzuziehen und für seinen Zweck zu benützen.

Paris, den 10. December 1841.

Der Verfasser.

Die objective Form der christlichen Mystik.

Si talia in eos, qui promptiores sunt ad reprehendendum quam ad compatiendum incurrent, non magnopere cum eis colluctandum. Unusquisque in suo sensu abundet, donec veniat illa lux, quae de luce falso philosophantium facit tenebras, et tenebras recognoscentium convertit in lucem.

Joa. Scot. Erigena **de divisione Naturae, V, 40.**

Einleitung.

Begriff und Wesen der Mystik.

Neben den beiden Antipoden moderner Theologie, dem Supranaturalismus und Rationalismus, hält sich in bescheidener Ferne eine Lehre, der die Wortführer der Wissenschaft von ihrem pythischen Tribunale herab im wogenden Streite der Parteien keine zählende Stimme einzuräumen belieben. Und doch ist diese Erscheinung des religiösen Lebens und Bewußtseyns älter als jedes Philosophem, dessen Charakter, wie die Geschichte der Religion und Philosophie zeigt, stets von mehr oder minder ephemerer Natur ist; und doch enthält diese Lehre einen Reichthum speculativer Gedanken, der eben so befruchtend und weiterführend auf die Gestaltung der christlichen Wissenschaft seit ihrem Beginne einwirkte, als das christliche Leben durch die Tiefe und Innigkeit des darin waltenden Gefühls segensreich gefördert wurde. Aber freilich ist dieselbe auch im ganzen Verlauf ihrer Entwickelung nie mit der Prätension aufgetreten, mit welcher neue Systeme sich geltend zu machen suchen; ihre formelle architektonische Seite betrachtet sie selbst als den ungenügenden Ausdruck ihres von Gott erfüllten Bewußtseyns, als einen schwachen Wiederhall jener gewaltigen Harmonie, die, von höherer Macht geweckt, im Innern erklang. Schon der Umstand, daß diese Lehre nie im ausschließlichen Besitze der absoluten Wahrheit zu seyn behauptet, und von den Abstractionen des raisonnirenden Verstandes ein für alle Mal nichts wissen will, mußte Verdacht, wenn nicht gar Mitleiden erregen. Dazu kam der ominöse Name. Mystik, sagt man, kommt von

μύειν, das einmal den dumpfen, seufzenden Laut bezeichnet, der entsteht, wenn man den Mund schließt und die Lippen fest zusammendrückt, dann aber auch das Verschließen des Mundes selbst. Den Mund schließt man beim Unaussprechlichen, Geheimnißvollen, daher denn auch μυστικὸς das Geheimnißvolle, Unaussprechliche bedeutet. Wie sollte nun aber eine solche Geheimthuerei etwas Gesundes, Vernünftiges seyn? Die Offenbarung des Evangeliums hat das Tageslicht nicht zu scheuen, ja dieselbe tadelt sogar ausdrücklich Diejenigen, die in Nacht und Finsterniß wandeln. Dagegen könnte man nun zwar mit Neander's trefflicher Bemerkung entgegnen, μύειν bedeute, die Augen für die Sinnenwelt zuschließen, und für die andere Welt öffnen[1]: allein es bedarf einer solchen Rechtfertigung gar nicht, da anerkannter Maaßen etymologische Erklärungen zur Bestimmung eines Begriffs immer nur bedingterweise zulässig sind, und eine wahre Definition aus der Sache selbst sich ergeben muß. Dieß nun gerade war das Schlimme. Da es im Wesen der Mystik liegt, nicht nach dem Ruhme zu geizen, den entsprechenden Ausdruck für ihren Gedanken gefunden zu haben, so war es für dieselbe natürlich die schwierigste Aufgabe, sich selbst begrifflich zu fassen. Um so bereitwilliger haben sich ihre Gegner dazu herbeigelassen, wobei es fast durchgängig geschah, daß man sich an einzelne Thatsachen und Erscheinungsformen hielt, nach deren Werth man das Ganze beurtheilte.

Versteht man unter Religion im Allgemeinen das objective Verhältniß zwischen dem absoluten und endlichen Geiste, und sofort in subjectiver Beziehung das Verhalten des endlichen Geistes zum unendlichen, so ergibt sich hieraus nicht nur die Möglichkeit verschiedener Weisen der Religion überhaupt, sondern zugleich der weitere Satz, daß die Mystik eine bestimmte Weise der Religion ist. Es drückt ja die Mystik durchgängig eine gewisse Beziehung auf das Unendliche, auf die absolute Idee aus, mag dieselbe eine nähere, oder entferntere, eine bewußte, oder unbewußte seyn. Dagegen ist freilich schon behauptet worden[2], eine Analogie

---

1) Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Berlin, 1813. S. 148.

2) Der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode dargestellt von H. Schmid. Jena, 1824. S. 24 ff.

der Mystik lasse sich in allen Theilen des menschlichen Wissens denken: in der Philosophie habe sich während ihres ganzen geschichtlichen Verlaufs eine Vermischung des Göttlichen mit dem Sinnlichen geltend gemacht; eben so erinnere in der Poesie der blinde Gefühlstaumel unverkennbar an eine mystische Beimischung; der Magnetismus mit der Voraussetzung einer unmittelbaren Einwirkung höherer und göttlicher Kräfte auf dem Gebiete der Medicin, sowie in der Rechtswissenschaft der Grundsatz, in dem historisch gegebenen Rechte einen durch höhere Eingebung und Leitung geheiligten Rechtszustand zu erblicken, seyen verwandte Erscheinungen: allein ein solches Analogon gehört darum noch nicht zum Begriff und Wesen der Mystik, und kann nicht einmal als Ausfluß und Resultat einer mystisch-religiösen Denkweise betrachtet werden, da das Wesen der Mystik selbst einseitig genug bei dieser Voraussetzung in einer verkehrten Richtung des Gefühls gefunden wird. Um so bereitwilliger wird man es anerkennen müssen, daß jede Religion, vorausgesetzt daß dieselbe nicht mehr bloß unter dem Gesetze natürlicher Endlichkeit befangen ist und die Idee des Unendlichen wirklich anerkennt, mehr oder weniger ein mystisches Element in sich aufnehmen kann. Besonders gilt dieß von den orientalischen Religionen, wie denn der auf morgenländischem Boden erwachsene Muhamedanismus in den verschiedenen Perioden seiner Entwickelung besonders reich ist an mystischen Erscheinungen, mit denen uns Tholuck in mehreren schätzbaren Werken bekannt gemacht hat.

Somit kann es nicht befremdend erscheinen, daß die christliche Religion, die in selbstbewußter Freiheit alle Gegensätze und die widersprechendsten Auffassungsweisen in sich aufnimmt, um sich durch deren Ueberwindung als die Religion des Absoluten zu erweisen, und ihren absoluten Begriff zu realisiren, die Mystik nicht nur in sich aufgenommen, sondern auch entwickelt hat. Wenigstens fehlt es im ganzen Verlauf der christlichen Kirche nicht an religiösen Erscheinungen, die entweder selbst auf den Namen der Mystik Anspruch machten, oder doch hinterher als mystisch anerkannt und bezeichnet wurden. Diese Thatsache ist außer allem Zweifel: allein was der bestimmte Grundcharakter, der unterscheidende Begriff solcher mystischen Erscheinungen sey, das ist eine Frage, die schon unzählige Mal aufgeworfen und beantwortet,

1*

bisher noch nicht in einer allgemeinen Verständigung ihre Erledigung fand. Ja der von dem gegenwärtigen Standpunkt der Theologie aus so vielfach in Anregung gebrachte Streit hat bisher so wenig zu einem befriedigenden Resultate geführt, daß die darauf sich beziehenden Behauptungen widersprechender, die Ansichten schwankender geworden sind, als je. Würden die dießfallsigen Verhandlungen bloß auf dem Felde und mit den Waffen der Wissenschaft geführt, so träten die Meinungsdifferenzen wenigstens bestimmter hervor, und eine vergleichende Beurtheilung wäre möglich: allein der populäre Verstand, der sich lediglich an das Aeußere der Sache hält, und sich besonders mit persönlichen Rücksichten und den nach seinen beschränkten Ansichten nützlichen oder schädlichen Folgen einer wissenschaftlichen Erscheinung zu schaffen macht, hat sich auch in dieser Angelegenheit zum Wortführer aufgeworfen, und sein Anathema über die Mystik und ihre Anhänger erschallt von einem Ende Deutschlands zum andern. Ist es ja doch so weit gekommen, daß selbst örtliche Verhältnisse einen Unterschied der Ansichten begründen, obschon dieser meist nur den Namen betrifft, weil der Eine Mysticismus nennt, was der Andere Pietismus. Uebrigens ist die Verwechselung beider mehr zu beklagen, als ihre Trennung; denn wenn sie auch im Allgemeinen mehrere Berührungspunkte darbieten, so findet doch zwischen dem Pietismus unserer Tage und der eigentlichen Mystik die bedeutendste Verschiedenheit schon deßhalb Statt, weil beide den Begriff des Glaubens in einem ganz andern Sinne nehmen.

Am häufigsten trifft es sich, daß nicht nur von Seiten jener Indifferendisten, die der Religion außer ihrem sittlichen Einfluß, den sie im Interesse des Staats beim Volke geltend machen soll, jede weitere Bedeutung absprechen, sondern auch von dem wissenschaftlichen Rationalismus die Mystik durchaus für gleichbedeutend mit dem Supranaturalismus genommen wird. Wer an die übermenschliche Persönlichkeit Christi, oder auch nur an den göttlichen Charakter des Christenthums glaubt, ist in den Augen solcher Leute ein Mystiker, eine Benennung, gegen welche die gewaltige Phalanx jener Supranaturalisten, die zwar gleichfalls nur durch den Glauben den Inhalt der absoluten Idee beim Menschen vermittelt seyn lassen, ohne jedoch deßhalb dem vernünftigen Denker in den Sachen der Religion alles Recht abzusprechen, als

gegen einen Vorwurf, oder gar eine Verunglimpfung sich wiederholt und nachdrücklich verwahren zu müssen glaubte. Den Grund dieses Widerspruchs hat man zu suchen, einmal in jenem sogenannten ketzerischen Mysticismus, der bei allem Reichthum eines warmen und tiefen Gefühls so manche sittliche Mißgeburt zu Tage gefördert hat, die man gewöhnlich für eine Folge von einseitig überwiegendem Hervortreten des religiösen Gefühls, von verworrenem Brüten, Schweben und Schwelgen im Gefühle ausgibt; sodann aber auch hauptsächlich in dem speculativen Elemente, das wesentlich zum Begriff der Mystik gehört, und wovon der Supranaturalismus, selbst wenn er es nicht Wort haben will, ein für alle Mal nichts wissen will. Nur eine einseitige Auffassung der Mystik kann jene Auswüchse als zum Wesen der Mystik gehörend betrachten, da dieselben zwar, was nicht geläugnet werden kann, nicht nur in Beziehung stehen zu der Geschichte der Mystik, sondern sogar manchmal aus derselben religiösen Grundlage, von welcher die Mystik ausgeht, erwachsen sind, sofort aber nach der einen oder andern Seite ins Extrem ausarteten, so daß die entstellten Züge zuweilen kaum mehr den Ursprung erkennen lassen.

Um so mehr, sollte man meinen, hätte sich das philosophische Bewußtseyn mit besonderer Vorliebe dieser Erscheinung zugewendet, und wirklich ist dieselbe vom Standpunkte der neuesten Philosophie aus, wenn auch nicht gerade einer besondern Aufmerksamkeit gewürdigt, so doch in ihrer allgemeinen Bedeutung anerkannt worden; immer jedoch nur beziehungsweise, sofern man es sich nicht verhehlen konnte, daß die Repräsentanten des ächten Mysticismus nicht nur durch ihre sittlichen Bestrebungen höchst achtbar sind, sondern auch durch eine Fülle speculativer Gedanken sich eben so sehr vor vielen Theologen unserer Tage, als vor den meisten ihrer Zeitgenossen auf das Vortheilhafteste auszeichnen. Nur erblickt man von dieser Seite einen großen Mangel darin, daß die dürftige und unlogische Form dem reichen Gedanken so wenig entspreche. Allein dieß ist ein Unterschied, der weit tiefer liegt als in der bloßen Form: das Princip der Mystik ist zwar die absolute Idee, aber nicht als der durch das Denken vermittelte Begriff.

So könnte es denn scheinen, daß die Mystik, von allen Parteien der theologischen Wissenschaft gleichmäßig angefeindet und geächtet, sich nur in dem beschränkten Kreise Derer Anerkennung

versprechen dürfe, die an ihr das sittlich-praktische Moment, die Weihe einer innigen Frömmigkeit, abgesehen von der unlautern oder gar gefährlichen Beimischung eines excentrischen Gefühls, verehren, oder die allgemeinen Umrisse speculativer Ideen für beachtenswerth halten. Die Gründe, welche von verschiedenen Seiten gegen die Mystik geltend gemacht werden, sind so ziemlich dieselben, und lassen sich daher leicht unter einen Gesichtspunkt zusammenfassen [1]). Der Mysticismus, sagt man, ist Herabziehen der Idee (des Ewigen, Göttlichen) in die innere Natur und Erfahrung, oder die durch vorherrschende Gefühle in der Religion erzeugte Meinung, daß man auf leibentlichem Wege zu einer unmittelbaren Verbindung mit der Gottheit gelangen könne. Natur und Idee stehen sich schroff gegenüber. Die endliche Welt in Raum und Zeit, welche die äußere Körperwelt einerseits und die zeitliche Erscheinung des Geistes andererseits begreift, ist von dem Gesetze der Nothwendigkeit beherrscht. Wie Bewegung aus Bewegung, Leben aus Leben in nothwendiger Reihenfolge sich entwickeln muß, so besteht auch im Denken und Entschließen ein durchgängig bedingter Causalnexus, eine unendlich fortlaufende Kette, ein stetig abfließender Strom der Erscheinungen. Die Idee dagegen ist das Freie, Unbedingte, Uranfängliche, Ewige; sie erscheint zwar in der Natur, aber sie ist nie diese selbst: vielmehr steht sie als das ewige Seyn der Dinge an sich im geraden Gegensatz gegen derselben endliche, unter der Nothwendigkeit beschlossene Erscheinung. Aeußerer und innerer Sinn bringen dem Menschen die Natur zur Erscheinung und Anschauung; die Vernunft faßt die wechselnden Erscheinungen der Sinnenwelt unter die nothwendigen Formen der Erkenntniß, und bildet sie zur geistigen und körperlichen Weltansicht aus, worin dann unsere ganze positive Erkenntniß, unser Wissen besteht. Die Ideen aber als etwas rein Negatives, Schrankenverneinendes leben allein im Glauben. Die Vernunft verlangt nothwendige und unmittelbare Einheit, Unbedingtheit, Vollendung, und dieses Gesetz nöthigt uns, in dem Wissen nicht das wahre Wesen der Dinge zu erblicken, sondern im

1) Schmid. S. 5—46. C. A. Borger über den Mysticismus; aus dem Lateinischen übersetzt von C. Stange. Altona, 1826. S. 7 ff. Hugo von St. Victor von Liebner. S. 222 ff.

Selbstvertrauen auf unsere Vernunft eine Welt der Einheit und Vollkommenheit anzuerkennen, und dieses Selbstvertrauen ist der Glaube. Indem wir das Wissen verwerfen, wird uns der Glaube; indem wir die endliche Wahrheit verneinen, erkennen wir die ewige Wahrheit an. Bewußt werden wir uns derselben in dem Gefühle jener höhern Art, das sich nicht durch den geringern Grad der Deutlichkeit von dem Begriffe unterscheidet, sondern bei dem Begriff und Beweis gar nicht anwendbar ist. Wie in der Schönheit und Erhabenheit der Natur außer uns, so nehmen wir im Innersten des eigenen Lebens, in den wechselnden Erscheinungen des innern Naturlaufs die ewige Liebe, ohne sie zu begreifen, wahr; und indem wir so im Endlichen ein Bild des Ewigen, in der Welt ein Bild Gottes finden, so gelingt uns für die an sich negativen und unaussprechlichen Ideen auch eine positive Aussprache nach den Ahnungen des Gefühls in Bildern und Symbolen.

Die mißverstandene Beschränkung der menschlichen Vernunft nun ist eine Hauptquelle des Mysticismus, und zugleich die Ursache seines Hauptirrthums, der im Ueberschreiten der endlichen Schranken der menschlichen Vernunft besteht. Er bleibt nicht beim negativen Auffassen des Göttlichen stehen, sondern will positiv das wahre Wesen desselben wahrnehmen: der Glaube wird unmittelbare Anschauung. Der Mystiker greift mit kühner Hand hinaus in das Ewige, zerreißt den Schleier, der unserem Sinne das Göttliche verhüllt, überspringt die ungeheure Kluft, die unsere Natur von ihm trennt, und will es selbst fassen und halten. Aber was greift er? Schatten und Bilder, und stürzt in den gähnenden Abgrund des unendlichen Nichts.

Von diesem Grundsatze ausgehend hat man häufig schon den für einen Mystiker erklärt, der in Sachen der Religion mehr von dem Gefühle als von der Vernunft geleitet wird, indem man unter Gefühl die dunkeln, dem Gefühle eigenthümlichen Vorstellungen verstand, von denen man unmittelbar bestimmt werden kann, ohne daß dieses Gefühl entweder von Gott angeregt, oder die Phantasie von ihm unterstützt würde [1]). Bald indessen kam man zu der

1) Borger a. a. O. Vater, Mysticismus und Protestantismus. Derselbe über Rationalismus, Gefühlsreligion und Christenthum. Halle, 1823. Spalding, über den Werth der Gefühle im Christenthum.

Ueberzeugung, daß damit der Begriff der Mystik noch nicht erschöpft sey, und legte ein besonderes Gewicht auf die Verwechselung von Idee und Symbol, von Sache und Bild, die nur durch den wachenden Verstand in ihrer Verschiedenheit sollte festgehalten werden können. Dabei war allerdings das Gefühl ebenfalls wieder insofern betheiligt, als diese Verwechselung just auf seine Rechnung kommt, indem das religiöse Gefühl ganz und gar der Subjectivität der Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen, und den willkührlichen Spielen der Phantasie unterworfen seyn soll. Das Ziel ist dasselbe, wie für jedes religiöse Bewußtseyn, nämlich die Verbindung oder Gemeinschaft mit Gott: allein indem das Symbol der an sich negativen Idee mit dieser selbst verwechselt wird, vergißt man, daß bei der unübersteiglichen Kluft, welche das Endliche vom Unendlichen scheidet, nur eine mittelbare, durch die Vernunft, oder im Glauben zu erreichende Gemeinschaft mit Gott möglich ist. Für eine natürliche, ja nothwendige Folge davon erklärt man sofort jene, den Mysticismus besonders charakterisirende P a s s i v i t ä t, jenes Gegenstreben gegen die Natur aus Mangel an lebendiger Fülle und an gediegener Kraft. Wenn der Mystiker über die Vernunft hinausstrebt, so kann es nicht die Vernunft selbst seyn, die ihn über dieselbe erheben kann, sondern dieß muß durch eine fremde Kraft geschehen. Diese Kraft kann ferner weder in der sinnlichen Natur des Menschen selbst, noch in der äußern Natur liegen, denn eben diese ist es, welche durch die beengenden Schranken, die sie der Vernunft anlegt, das Erheben derselben zu der unmittelbaren Vereinigung mit dem Unendlichen hindert, so daß es also nur die göttliche Kraft seyn kann, die hier unmittelbar einwirkt. Um derselben Kraft Raum und Herrschaft zu gewähren, muß die Selbständigkeit der eigenen Vernunft und Natur, mit einem Worte der eigenen Person bekämpft und unterdrückt werden. Je mehr dieß geschieht, desto höher steigert sich die Sehnsucht nach dem Göttlichen; aber diese bewegt sich in dem trüben Elemente des sinnlichen Gefühls: Gefühl, Begeigerung und Andacht, gottergebene Sehnsucht, göttliche Liebe treten mit sinnlicher Gewalt im Gemüthe auf, werden überreizter Affect, unwiderstehlicher Trieb, Begierde nach dem Gegenstande. Die Phantasie heftet sich überspannt und willkührlich an gewisse Bilder, oder e i n Bild des Ewigen, an dem die Sehnsucht des Gefühls

mit ihrer ganzen Macht hängt; es erfolgt ein stetes, starres, strenges Fixiren des Bildes, ein Drängen und Treiben aller Kräfte und Thätigkeiten, gleichsam aller Säfte des Gemüths nach dem Bilde hin, und indem endlich durch das immer engere Zusammenziehen des Geistes auf den einen Punkt das Bild mit übermächtig gebietender Gewalt, mit der ganzen Energie der gespannten Einbildungskraft allein noch vor dem Geiste stehen bleibt, so vermag dann die schon längst in immer vermindertem Grade zurückweichende Kraft des Verstandes, namentlich in ihrer negirenden, beschränkenden Thätigkeit für das Ewige, dem Andrange des Affects und der Einbildungskraft nicht mehr zu widerstehen: — das Bild wird Wahrnehmung, das Geschöpf der Einbildungskraft erhält Leben, das ihm das glühende Gefühl des Mystikers einhaucht; die Natur wird durchbrochen und geöffnet, die Ideen, Gott und die Geisterwelt treten unmittelbar ins Gemüth herein, der Mystiker erfährt, schaut, empfindet sie, ist unmittelbar und selig mit ihnen vereinigt, ja bei gänzlicher Aufhebung des Bewußtseyns verschwindet er, wird er mit seinem Selbst ganz im Ewigen verschlungen, geht er entzückt in Gott auf. — Das Ich ist getilgt und Gott geworden.

Es kann im Mysticismus ein hoher Adel des Sinnes, eine Reinheit, Kraft und Innigkeit des Gefühls bestehen, daran sich die erhabensten und ehrwürdigsten, wie die zartesten und lieblichsten Gestalten des religiösen Lebens entwickeln: — wenn ein edles Gemüth den ganzen Ernst seines Strebens und die ganze Fülle seiner Liebe auf Gott richtet, und nur in jener letzten unglücklichen Wendung Ordnung und Maaß verliert; oder es kann sich eine Sinnlichkeit, feiner oder gröber verderbend, einmischen, ein lüsternes Spiel mit dem Heiligen treiben, wenn nicht finstere, vernichtende Dumpfheit, oder schauerliche Wildheit und religiöse Raserei das Leben endet. Je nach dem Verhältniß, in welchem die beiden entscheidenden Geistesvermögen, Thatkraft und Verstand, zum mystischen Leben stehen, zeigt sich der Mysticismus unter verschiedenen Formen. In Beziehung auf die Thatkraft scheidet er sich in einen contemplativen (passiven) und activen. Sind nur Gefühl und Phantasie mystisch erhoben, so erscheint das mystische Leben, innerlich im Gefühl und in der Betrachtung weilend, in Beziehung auf das Göttliche aufnehmend und passiv;

oder die Thatkraft ist stark und lebendig, greift in die Welt und das Leben gestaltend ein, und wird productiv und activ. Der contemplative Mysticismus läßt sich wiederum in einen theoretischen und praktischen eintheilen, je nachdem das Göttliche geschaut oder empfunden wird: ein Gefühl, das sich bis zur Selbstvernichtung steigert, und die Erscheinungen des Quietismus und Nihilismus hervorruft. — Der active Mystiker empfindet sich ganz als unmittelbaren göttlichen Trieb, göttliches Handeln; seine Kraft als einen wesentlichen Ausfluß der göttlichen, was zum mystischen Fanatismus führt.

Nach dem Grade der Thätigkeit, welche der Verstand beim mystischen Leben äußert, bestimmen sich die Unterschiede des populären, des gemein-wissenschaftlichen und des speculativen Mysticismus. Eine Menge der verschiedenartigsten Erscheinungen führen entweder auf den theoretischen Mysticismus, oder können mit ihm als natürliche Folgen verbunden seyn: so z. B. die Gestaltungen des Aberglaubens, wie Wundersucht, Zauberei, Gespensterseherei u. s. w.; falscher Anthropomorphismus, Idealismus, Dualismus, Pantheismus u. a. Von der andern Seite gehören zum praktischen Mysticismus: dunkles, verworrenes Brüten, Schweben, Schwelgen im Gefühl, und durch solches Gefühl bestimmte Handlungsweise, Pietismus; gemeine Schwärmerei, Fanatismus, Flucht der Welt, und Möncherei sammt allen Mitteln des Abziehens vom Aeußern und Fleischlichen. —

Diese Charakteristik des Mysticismus, die denselben an und für sich als schlechthin verwerflich darstellt, weil er sich in dem höchsten speculativen und religiösen Irrthum bewege, und in einer ausschließlichen, das Gleichgewicht des Geistes störenden Hingabe an die Herrschaft des Gefühls und der Phantasie das klare Denken und die ernste besonnene That verschmähe, läßt sich auf zwei Momente zurückführen. Vorerst nämlich glaubt man denseben in der unreinen Quelle des durch sinnliche Elemente getrübten Gefühls zu finden, woran sich unmittelbar die Beschuldigung knüpft, daß er nicht nur von der Möglichkeit einer realen Vereinigung des endlichen Geistes mit der absoluten Idee ausgehe, sondern dieselbe sich zugleich zur höchsten Aufgabe mache. Ist nun die Speculation, oder das philosophische Denken nichts Anderes, als eben diese Einheit zwischen Denken und Seyn, zwischen dem realen Seyn der

Idee und der Beziehung des endlichen Geistes auf diese, so kann man diesen Vorwurf näher dahin bestimmen, daß man an der Mystik das ausgesetzt, daß sie speculativ ist. Supranaturalismus und Rationalismus, so feindlich sie sich auch gegenüberstehen, haben dessenungeachtet eine und dieselbe Grundlage; beide enthalten den Widerspruch gegen ein lebendiges Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen; beide haben vermittelst des abstracten Verstandes ein System von Reflexionen aufgeführt, dessen Resultat es ist, daß man von der absoluten Idee an und für sich nichts wissen kann. Daher die unendliche Kluft, die zwischen dem endlichen und unendlichen Geiste bestehen soll, daher die Unmöglichkeit, sey es nun im Glauben oder Wissen, den ganzen Inhalt der absoluten Wahrheit gegenwärtig zu haben. Ich glaube an Gott und das Wunder seiner Offenbarung, sagt der Supranaturalist, aber ich weiß auch, daß ich davon nichts wissen kann; ich erkenne die Idee und ihre Offenbarung als vorhanden an, glaube, daß sie sind, aber was sie sind, geht über mein Erkennen. Einen philosophischen Ausdruck hat dieses religiöse Bewußtseyn bekanntlich in Jakobi gefunden, dessen Grundgedanke es ist: „Gott ist alles das, was ich nicht weiß." „Es gibt eine Einsicht einer Unwissenheit, ruft ein begeisterter Jünger[1]) dieser Lehre aus, die umgibt uns wie Licht — ist eine feste Burg und ein Stab in der Hand, und ein wohlthätiger Balsam —, die hielt mich oft, wenn mein Wissen mich umherwarf —, die war mein Heil, wenn Alles mir erkrankte: die Einsicht, daß ich stehen kann vor der hohen Grenze des Wissens —, und daß Gott da steht, wohin kein Bolze menschlichen Wissens treffen kann. Was ich begreife, ist nimmer Gott; was ich in Worten aussprechen kann, ist nicht sein Name. Aber alle meine Worte sind Denkmäler seiner Liebe. Dieses Geduldspiel haben wir von ihm bekommen, ungefähr 1000, oder 20,000, oder mehr noch Wörter, die können wir alle auseinander legen und verbinden nach unserem Belieben, und uns daran erfreuen in allen müßigen Stunden auf der freundlichen Erde —, in allen Stunden, wo wir Spiel, wo wir Belehrung bedürfen, wo wir bedürfen die Hinführung bis zur großen Grenze. Aber

1) Hanno, Vorreden meines Vetters. 1828. S. 104.

ein Jammer wäre uns diese Kurzweil, wenn uns das Spiel für Gott gälte." Würde diese docta ignorantia mit ihrem Nichtwissen und Nichtwissenwollen allein bei dem Begriffe Gottes stehen bleiben, so stünde sie wenigstens theilweise in ihrem Rechte: allein der Supranaturalismus, so fest er auch an die in Christo geschehene Offenbarung glaubt, so wenig kann er sich von dem Wesen und dem Inhalt derselben Rechenschaft geben. Der Glaube nimmt sie als ein Factum, als etwas Geschehenes hin, das ein absolutes Wunder ist, von dessen ewiger Wahrheit in dem Menschen selbst weiter keine Bürgschaft liegt, als das Bewußtseyn der Sünde mit dem Bedürfniß der Erlösung, ohne daß diesem mehr oder minder starken subjectiven Gefühle eine andere Gewährschaft gegeben würde, als die historische Auctorität, sey es nun in der Form des einfachen Zeugnisses der Bibel, oder der den Inhalt derselben fortleitenden und entwickelnden Tradition. Das Einseitige dabei ist immer, daß der Geist nicht als Geist, d. h. in der Freiheit seiner über die subjective Beschränkung übergreifenden Allgemeinheit erkannt, in seinem lebendigen Verhältniß zu Gott begriffen wird. Gott ist auf diesem Standpunkte immer nur ein transscendenter; denn bei allem Reichthume seiner Offenbarungen, trotz der realen Exposition seines Wesens in der Person Christi steht er doch in keinem immanenten Verhältniß zur Welt und insbesondere zum Menschen, da dieser die Offenbarung eben so wenig zu begreifen im Stande ist, als die Idee in ihrer absoluten Negativität. Dieß ist der Mangel und Widerspruch jeder dualistischen Weltansicht: Gott hat sich geoffenbart, aber nur um nicht offenbar zu werden, hat sich zu erkennen gegeben, aber nur um nicht erkannt zu werden. Der Riß zwischen Schöpfer und Geschöpf läßt sich durch formelle Bestimmungen nicht ausfüllen: was für unsern Geist nicht auf geistige Weise Zeugniß für sich ablegen kann, das bleibt, so lange dieß nicht geschieht, ungeistig, denn es gehört eben so sehr zum Wesen des Geistes für Anderes zu seyn, als für sich selbst. Hier aber ist das Charakteristische des Göttlichen, daß es dem Menschen ewig fremd bleibt, und das Charakteristische des Menschlichen, daß es sich mit dem Göttlichen nicht lebendig zu verbinden vermag. Und doch soll Gott in der Erlösung die durch den Menschen mit Freiheit gesetzte Lostrennung vom Göttlichen in der Sünde aufgehoben haben, ohne daß der von

der Sünde Erlöste begreifen könnte, wie und warum diese Erlösung zu Stande gekommen. Die Schranke, die den endlichen Geist vom absoluten Geiste scheidet, wäre somit eine natürliche und nothwendige, vom letztern selbst gesetzte, während sie in Beziehung auf das sittliche Bewußtseyn Selbstschuld des Menschen und durch die göttliche Gnade wieder aufgehoben ist. Als ob die sittliche Natur des Menschen ursprünglich in der innigsten und lebendigsten Gemeinschaft mit dem Schöpfer hätte stehen können, ohne daß die übrigen geistigen Kräfte in dieser Verbindung mitbegriffen waren; als ob der Zwiespalt, den man zwischen Gott und dem Menschen setzt, auch auf den Begriff und das Wesen des Menschen selbst übertragen werden dürfte! Nur das richtige Verständniß von dem Wesen des Geistes befähigt zu einer Einsicht in das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, nach seiner ewigen und unwandelbaren Wahrheit, während im Supranaturalismus nicht der Begriff und die Idee, sondern nur die zeitliche Erscheinung beider aufgegriffen werden, und der zwischen ihnen stattfindende Gegensatz bis zum Widerspruch sich steigert. Daher ist, wie schon anderswo richtig bemerkt worden, das eigentliche Interesse des Supranaturalismus wesentlich dieß, unbedingt anzunehmen, daß die Theologie nur Geschichte, nicht aber auch Wissenschaft sey, wornach denn das ganze Geschäft der Theologie nur dieses wäre, mit Verwerfung aller Speculation historisch bestätigte Thatsachen und Lehren zusammenzureihen, und das bloße Aggregat für ein System auszugeben; und wenn der Supranaturalismus den Rationalismus gottlos nennt, so ist der Supranaturalismus wenigstens geistlos zu nennen.

Der **Rationalismus** theilt mit dem Supranaturalismus die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit aller adäquaten Erkenntniß Gottes; er will mit seinem Verstande begreifen, daß Gott ist, aber was er ist, kann und will er nicht wissen. Selbst die verschiedenen Beweise für das Daseyn Gottes, die am Ende alle darauf hinauslaufen, daß das Endliche als bedingt den Schluß auf ein unbedingtes Unendliches nothwendig mache, stellt er in beliebiger Ordnung neben einander, ohne über die allgemeine Kategorie des Seyns auch nur **einen** Schritt hinauszugehen, ohne auch nur einen Versuch zu machen, in den allgemeinen Begriff Gottes eine immanente Wesensbestimmung zu setzen. Natürlich! da wo

die analytischen Beweise durch das synthetische Urtheil der Identität des Seyns und des Denkens in dem ontologischen Beweise in ihrer abstracten Endlichkeit negirt werden sollten, bricht das rationalistische Raisonnement ab, weil die Thätigkeit des Verstandes gerade nur so weit reicht, wo das eigentliche Denken des Allgemeinen und Nothwendigen, oder die vernünftige Speculation den Anfang nimmt. Diese abstracte Verständigkeit geht in der Trennung zwischen der absoluten Idee und dem endlichen Geiste so weit, daß sie, obgleich die Realität der Idee voraussetzend, nicht nur die Erkennbarkeit derselben schlechthin läugnet, sondern zugleich auch jede unmittelbare Offenbarung Gottes nach dem an sich unbegreiflichen Acte der Schöpfung als unmöglich voraussetzt, während der Supranaturalismus den ganzen Inhalt der in Christo geoffenbarten Wahrheit als etwas Reales und factisch zu Stande Gekommenes anerkennt, und nur die Offenbarung eben so wenig als die Idee selbst begreifen zu können vorgibt. So verwirft der Rationalismus jede objective Selbstoffenbarung Gottes und läßt nichts gelten als sich selbst und seinen endlichen Verstand. Alles was in das beschränkte Maaß desselben nicht paßt, ist eben darum unwahr und nicht geschehen; jeder objective Gedanke wird verworfen; denn sobald der Rationalismus denselben anerkennt, spricht er sich selbst das Todesurtheil, sofern mit der Negation des Endlichen auch der endliche Verstand von dem angemaßten Throne herabgestürzt und in die Dienstbarkeit der Vernunft gebracht wird. Die Wahrheit hat für ihn nur dann Geltung, wenn die subjective und zuchtlose Vorstellung ihre Anerkennung nicht verweigert. Daher kann auch von der Idee als solcher gar nicht die Rede seyn, und man stellt die Sache ganz richtig dar, wenn man behauptet, der Rationalismus erkenne in Christus nicht die Idee, sondern die Idee als Christus. Das Resultat des verständigen Denkens ist die abstracte Vorstellung und nicht die Idee; und der Christus des Rationalismus ist daher auch nichts weiter als die dürftige Vorstellung eines allgemeinen Gesetzes oder Grundsatzes, wornach wir uns im Denken und Handeln zu richten haben. Den Inhalt dieses Gesetzes auseinander zu setzen, ist Sache jedes Einzelnen; Jeder hat in sich selbst das Princip und Regulativ für das Allgemeine, das aber eben darum kein substanzielles Allgemeines, sondern bloß die allgemeine Form eines mit subjectiver Willkühr gesetzten In-

halts ist. Daher die Ueberzeugungstreue, jene gespreizte Selbstsucht, die nichts gelten läßt, als was der eigene Verstand ausgeheckt hat.

Unter diesen Verhältnissen ist die Theologie zur Wissenschaft des Nichtwissens geworden, oder sie hört vielmehr auf, Wissenschaft zu seyn, hat sich selbst aufgegeben. Was als Wahrheit begriffen werden kann, sind zufällige und willkührliche Bestimmungen, die keinen idealen Inhalt haben, sondern durch eine leere Voraussetzung zu einer formellen Einheit zusammengeschlossen werden. „Wenn Christus beim Rationalismus zum Mittelpunkt des Glaubens gemacht wird, als Versöhner, Mittler, heißt es in der Hegel'schen Religionsphilosophie I. S. 7, so hat das, was sonst Werk der Erlösung hieß, eine äußerliche, psychologische Bedeutung erhalten; es geschah, daß in diesen Kirchenlehren gerade das Wesentliche ausgelöscht wurde, wenn auch die Worte beibehalten werden. Das Dogma wird durchaus bei Seite gesetzt und in sittliche Grundsätze umgewandelt, die Jeder nach Gefallen deuten und auslegen kann, und wenn dessenungeachtet bei diesem Systeme viel von Dogmen geredet wird, so geschieht dieß nur insofern, als dieselben historisch behandelt und in das Verhältniß gestellt werden, daß es die Ueberzeugungen seyen, die Andern angehören, Geschichten, die nicht das Bedürfniß unseres Geistes in Anspruch nehmen."

Der Vorwurf subjectiver Willkühr, der von dem Supranaturalismus mit Recht gegen den Rationalismus erhoben wird, fällt indessen in seiner ganzen Strenge auf jenen selbst zurück; denn obschon er den Inhalt der göttlichen Offenbarung als real anerkennt, so ist doch die Beziehung, in welche er sich zu demselben setzt, eine durchaus willkührliche, und der Unterschied beider Systeme besteht nur darin, daß der Rationalismus die subjective Form für den objectiven Inhalt nimmt, während der Supranaturalismus den objectiven Inhalt, den er nicht in sein Selbstbewußtseyn zu erheben im Stande ist, dennoch in den schmalen Rahmen seiner endlichen Vorstellungen zwingt. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des absoluten und des endlichen Geistes betrachtet er als ein wirkliches, aber geschichtlich vergangenes und darum äußerliches Factum, ohne daß sich die Idee von ihrer geschichtlichen Beschränkung frei macht, aus einer historisch vergangenen Thatsache zu einer ewig präsenten Thatsache des Bewußt-

seyns wird. Dieser Proceß mußte die Idee an sich selbst realisiren, sollte die wirkliche Vereinigung des menschlichen und göttlichen Geistes zu Stande kommen: allein sie hat sich in ihrer objectiven Wahrheit für sich abgeschlossen, und existirt zwar für den Geist, aber nicht in ihm. Da nun aber die Aufhebung dieses Gegensatzes zum Begriff der Erlösung gehört, so muß der Inhalt der Offenbarung doch in das endliche Bewußtseyn eingehen, von diesem aufgenommen werden, und dieß gerade ist der Punkt, bei welchem Rationalismus und Supranaturalismus zusammentreffen. Der Rationalismus verwirft schlechtweg was mit den endlichen Vorstellungen seines Verstandes nicht reimt; der Supranaturalismus weiß sich im Glauben mit der Idee der Gottheit eins: allein dieser Glaube ist eben so willkührlich und unbestimmt, als jenes vermeintliche Begreifen des Rationalismus. Dieß kann auch nicht anders seyn, da es nach der Ansicht des Supranaturalismus für den Begriff der Offenbarung ganz unwesentlich ist, ob sie in das Bewußtseyn eingetragen wird, oder nicht; die Erlösung kommt zwar an dem Menschen, aber nicht zugleich auch in ihm zu Stande. Letzteres geschieht erst dann, wenn der Geist den ihm mitgetheilten Inhalt als einen zu seinem Begriff und Wesen gehörenden ergreift, die Beziehung, in welche die absolute Idee zu ihm tritt, in sich zu einer Beziehung seiner auf die absolute Idee umbiegt. Darum verfährt auch jeder Gläubige mit dem Inhalt seines Glaubens auf die ihm gerade zusagende Weise, ordnet die dogmatischen Bestimmungen so wie es ihm am zweckmäßigsten erscheint, wobei er gleichfalls keine andere Norm befolgt als die verständige Reflexion. Wenn daher auch alle Supranaturalisten ohne Ausnahme die Wahrheit der in Christo erschienenen göttlichen Offenbarung anerkennen, so unterscheiden sie sich doch wesentlich von einander, indem Jeder in Beziehung auf die Ursachen und Folgen der historischen Offenbarung seine eigene Ansicht hat, und den Inhalt derselben ganz nach eigenem Gutdünken entwickelt.

Ueberhaupt steht es mit dem hochgepriesenen Glauben des wissenschaftlichen Supranaturalismus ziemlich zweifelhaft. Eben weil er wissenschaftlich zu seyn behauptet, wenigstens sich bewußt ist, daß er es seyn sollte, ist er nicht mehr jener kindliche Glaube, der unbefangen den Inhalt der Offenbarung dahinnimmt, weil er historisch verbürgt ist, und ein unabweisbares Bedürfniß des Gei-

stes, das Verlangen nach Erlösung, befriedigt. Denn wenn auch der Supranaturalismus sich durch das geschichtliche Zeugniß vollkommen befriedigt findet, so kann er sich doch in anderer Beziehung der Forderung nicht entschlagen, jenes allgemeine Bedürfniß näher zu bestimmen, das Verhältniß des Geistes zu der Idee der Offenbarung in seinem Grundcharakter auszuprägen. Die Wirkung, welche die göttliche Gnade auf den Menschen ausübt, muß nothwendig den Geist anregen, eine besondere Kraft und Thätigkeit desselben in Anspruch nehmen, wie jeder äußere Eindruck eine Gegenwirkung von Seiten des Menschen hervorruft. Das absolute Gefangen- und Gebundenseyn unter dem Drucke einer höhern Macht ohne alle Reaction würde den Begriff des Geistes ganz aufheben, weil er damit aufhörte frei, d. h. Geist zu seyn: über dieses freie Dahinnehmen der mitgetheilten Idee nun aber ist der Supranaturalismus weder sich noch Andern Rechenschaft zu geben im Stande, wenn er es auch noch so oft wiederholt, es geschehe durch den Glauben. Was ist denn dieser Glaube? muß *man immer* wieder fragen, und erhält immer wieder dieselbe nichtssagende Antwort: Die Ideen sind durchaus nicht anschauliche Erkenntniß, positives Wissen, auch nicht intellectuelle Anschauung; sie sind etwas rein Negatives, Schrankenverneinendes; zwar der Ausspruch eines Positiven, des Glaubens an die nothwendige und vollendete Einheit — des innersten, tiefsten Eigenthums und obersten Gesetzes unserer Vernunft —; aber dieser Ausspruch gelangt in den Ideen nur an den endlichen Schranken der Vernunft hin, durch Verneinung derselben; es wird in denselben nichts Positives erkannt, sondern sie dienen nur dazu, die Gegenstände der Natur für die ewige Wahrheit als befreit von ihrer endlichen Beschränktheit, das ewige Wesen der Dinge als ein anderes zu denken, denn das beschränkte Wesen der Natur! Das Alles ist recht schön und gut, nur weiß man immer nicht, was das positive Verhalten des Geistes zu den an sich rein negativen Ideen ist. Wenn unser Erkennen und Wissen nur das Endliche begreift, was ist denn das Vermögen, um den unendlichen, ewigen Inhalt der Idee in den Geist aufzunehmen? Dieser Glaube muß doch irgend eine positive Seite haben, oder besagt er nichts weiter als die allgemeine Anlage des Menschen zu der Religion, eine Stimmung, oder einen Habitus des innern Menschen, den Ruf Gottes zu vernehmen?

Wie dieß geschieht, bleibt immer zweifelhaft, und kann auch nicht erklärt werden, da zwischen der Idee und dem endlichen Geiste eine unendliche Kluft befestigt wird. Ist der menschliche Geist schlechthin endlich und der göttliche schlechthin unendlich, so kann das zwischen beiden angeknüpfte Verhältniß nur ein äußeres und unvollkommenes seyn, und es ist nicht abzusehen, wie der Glaube zu einem realen Besitze des Göttlichen, zu einer wirklichen Verbindung mit demselben gelangen soll, wenn die menschliche Natur ihrem Begriffe nach einer solchen Vereinigung widerspricht. Zu glauben, daß die absolute Idee Realität hat, und sich zur Erlösung der durch die Sünde von ihr abgefallenen Menschheit offenbarte, ist an sich etwas Aeußerliches, und gehört in dieselbe Kategorie mit der Annahme eines jeden andern historischen Factums: etwas ganz Anderes dagegen ist es, sich mit der absoluten Idee eins zu wissen, die innigste und reichste Lebensgemeinschaft zwischen dem endlichen und unendlichen Geiste nicht nur als möglich und begreiflich, sondern als wirklich zu Stande gekommen zu erkennen. Dieses ist Sache des speculativen Denkens, jenes Scheu vor dem philosophischen Begreifen. Und doch kann sich auch der Supranaturalismus der Forderung des vernünftigen Denkens nicht völlig entschlagen, und muß deßhalb nothwendig mit sich selbst in Widerspruch gerathen. Nachdem er nämlich vorerst jede Vernunftthätigkeit in Sachen der Religion, oder in Beziehung auf die Idee ausgeschlossen und sich dem unbedingten Glauben in die Arme geworfen hat, sieht er sich hinterher doch genöthigt, diese seine Grundansicht und mit dieser sich selbst aufzugeben, indem er für diesen engen und unbestimmten Glauben mit einem Mal das verständige Denken zu Hülfe nimmt, und sich in Reflexionen über den geoffenbarten Inhalt ausbreitet. Dieß kann auch nicht anders seyn, da der Supranaturalismus diesen Widerspruch schon von vornherein in sich hat. Denn scheidet er auch das Unendliche von dem Endlichen durch eine unübersteigliche Kluft, so erkennt er doch zugleich in dem Endlichen ein Abbild oder Symbol des Absoluten, von dem aus, wenn auch in unvollkommener Weise, zur Erkenntniß des Göttlichen aufgestiegen werden kann; und wenn daher der Glaube von der transscendenten Idee ausgeht, so verendlicht er dieselbe doch selbst wieder, indem er die Kategorien des endlichen Denkens auf sie anwendet. So entsprechen sich Idee und Bild

von der einen, Glaube und verständige Reflexion von der andern Seite, nur mit dem Unterschiede, daß von dem Bilde zur Idee aufgestiegen wird, während man vom Glauben zur Reflexion herabsteigt.

Je weniger nun aber der supranaturalistische Glaube von sich selbst Rechenschaft zu geben im Stande ist, indem er im Menschen ein geistiges Vermögen oder ein inneres Organ voraussetzt, das über den Begriff des endlichen Geistes überhaupt geht, desto bereitwilliger macht er mit dem Rationalismus darin gemeinschaftliche Sache, daß er dem Mysticismus ein verworrenes und unlauteres Gefühlsleben zum Vorwurf macht. Freilich hat man es mit dieser Beschuldigung von jeher nicht sehr genau genommen, und der Supranaturalismus mußte es sich meist gefallen lassen, mit dem Gefühle sein eigenes religiöses Bewußtseyn angeschuldigt zu sehen. Indessen glaubte ein sehr großer Theil der Partei durch diesen Vorwurf sich so wenig verletzt, daß er im Gegentheil das Gefühl als die Grundlage seines religiösen Lebens anerkannte; und in der That läßt es sich nicht läugnen, daß das religiöse Gefühl im Supranaturalismus eine wesentliche Stelle einnimmt. Das Gefühl ist jenes negative Vermögen unserer Natur, das von Außen afficirt wird, die manchfachsten Eindrücke erhält, ohne dieser Receptivität irgend eine active Thätigkeit entgegenzusetzen. Es verhält sich bloß leidend, empfindet den äußern Eindruck auf unmittelbare Weise, ohne eine Vorstellung, geschweige denn einen Gedanken von der Sache zu haben, von der der Eindruck herrührt. Das sinnliche Gefühl wird lediglich von den Gegensätzen des Angenehmen und Unangenehmen bestimmt, und wenn man von einem religiösen Gefühle redet, so läßt sich dieses zunächst definiren als eine Ahnung des Göttlichen, sey es, daß diese als eine unmittelbare Einwirkung der göttlichen Gnade empfunden wird, oder in der ästhetischen Betrachtungsweise der Welt sich zum Gefühle der Schönheit erhebt. In der Schönheit und Größe der Natur, sagt man, wie in den Freuden und Stürmen des Lebens erblicken wir ahnend die Güte und Allmacht Gottes; der heiligen Weltregierung, der ewigen Liebe fühlen wir uns in allen Verhältnissen des Lebens unterworfen. Das ist also jener dunkle Wiederschein der Idee, die sich im Symbol und Bild reflectirt, und eben so unbestimmt und unvollkommen, als sie sich in

demselben äußerlich dargestellt hat, wird sie auch vom religiösen Gefühle empfunden. Was heißt die Allmacht und Liebe Gottes empfinden? Doch wohl nichts Anderes als einen allgemeinen Eindruck von der Beziehung bekommen, in welche sich die absolute Idee zur endlichen Welt gesetzt hat, womit sich sofort die eben so allgemeine Vorstellung einer göttlichen Eigenschaft verbindet. Dieß aber ist gerade das charakteristische Wesen des Supranaturalismus: nach ihm ist ja die Idee das Negative, Unbegreifliche, und wenn daher der unserer Vernunft ursprünglich inwohnende Drang nach einer höhern Einheit mit unabweisbarer Nothwendigkeit zu irgend einer Ausgleichung des absoluten und endlichen Geistes hintreibt, so kann dieß auf keine andere Weise geschehen, als dadurch, daß der Mensch bei dem gänzlichen Unvermögen, das Göttliche zu erkennen und zu begreifen, wenigstens die Möglichkeit besitzt, die Realität und Gegenwart desselben zu empfinden. Zu einer nähern Erklärung über sein religiöses Gefühl läßt sich der Supranaturalismus nicht herbei, und kann es auch nicht, weil er sich unter dem Gefühle nur etwas Unbestimmtes und Unklares vorstellt. Um so räthselhafter könnte es scheinen, daß er denselben Mangel, an dem er selbst leidet, dem Mysticismus zum Vorwurf macht: allein dieß ist ganz natürlich; denn da der Supranaturalismus seine Unfähigkeit, über den Begriff und das Wesen seines religiösen Gefühls selbst genügenden Aufschluß zu geben, sich nicht verbergen kann, so hat er ein doppeltes Interesse, wenigstens dagegen sich zu verwahren, als bewegte sich sein religiöses Gefühl in demselben Elemente, wie das sinnliche. Und dieß ist es eben, was er an der Mystik tadelt. Daß man mit diesem Einwurfe gewonnenes Spiel hat, sobald man sich bloß an die Ausdrücke hält, durch welche der Mystiker seine Beziehung zur Idee und die reale Verbindung mit derselben darstellt, ist unzweifelhaft. Je lebendiger, tiefer und inniger das religiöse Bewußtseyn des Mystikers ist, desto schwerer muß es für ihn seyn, den Reichthum seinen innern Anschauungen in Worten wiederzugeben. Allein je unvollkommener, ja anstößiger manchmal die Form ist, desto großartiger und speculativer ist der Gedanke, der darin ausgesprochen ist; und was auf den ersten Anblick als ein schwebendes, dunkles, verworrenes Gefühl erscheint, erweist sich bei genauerer Betrachtung als der speculative Inhalt einer durch die gesammte geistige

Natur des Menschen realisirten Beziehung auf die absolute Idee, als der Ausdruck einer wirklich zu Stande gekommenen Lebensgemeinschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen.

An dieser von der Mystik angestrebten Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen, der Idee und ihrer Erscheinung, des Seyns und des Denkens hat die neuere Philosophie so wenig Anstoß genommen, daß sie dieselbe vielmehr zu ihrem Grundgedanken, zum Angelpunkt ihres Systems machte, und bereitwillig ein verwandtes, oder gar abhängiges Verhältniß ihrer zu der Mystik anerkannte. Nachdem man in der intellectuellen Anschauung den philosophischen Ausdruck für das was Zweck und Ziel der Mystik ist, gefunden zu haben glaubte, und bereits den Triumph der mit der Religion versöhnten Philosophie feierte, konnte man es sich bald nicht verhehlen, daß die intellectuelle Anschauung an und für sich zur Construction des göttlichen und menschlichen Bewußtseyns nicht ausreiche, ohne daß die Idee sich in die Besonderheit ihrer Momente auseinander lege. Mit der Erörterung einzelner speculativer Fragen, oder auch des allgemeinen Princips, war die Sache noch nicht abgemacht: das von dem so lange Zeit auf ihm lastenden Drucke endlich frei gemachte Denken riß in der Trunkenheit des gewonnenen Sieges alle zwischen ihm und der göttlichen Idee aufgestellten Schranken nieder, um sich in dem Maaße zu absolutiren, als es die Idee verendlichte. Wenn die durch den phänomenologischen Proceß vermittelte Geschichte des endlichen Geistes die Entwickelungsgeschichte Gottes ist, so kann von einer transscendenten Bedeutung der Idee nicht mehr die Rede seyn: alle Unterschiede, welche dieselbe setzt, fallen in das menschliche Bewußtseyn, als Thatsachen des den Begriff der Freiheit immer mehr realisirenden und aus sich heraussetzenden endlichen Geistes. Die Religion ist nur noch ein Verhältniß des Menschen zu sich selbst, oder zu seinem eigenen Denken. Damit soll jedoch keineswegs gesagt seyn, daß es außer dem begreifenden Erkennen keine wahre Religion gebe; im Gegentheil werden noch verschiedene Formen der Intelligenz anerkannt, durch welche das Bewußtseyn sich auf Gott bezieht; nur haben diese Formen an sich nur dann Werth und Bedeutung, wenn sie sich selbst negiren, ihren Inhalt in eine höhere Form des Bewußtseins so lange eintragen, bis dieser Inhalt als die eigene That des denkenden Subjects gewußt und als

identisch mit seiner Form begriffen wird. Die Resultate, welche daher die Phänomenologie für den Begriff und das Wesen des menschlichen Geistes liefert, müssen für die Religion entscheidend seyn, so daß die höchste Entwickelungsweise des Bewußtseyns, nicht nur dem vollkommensten Begriffe der Religion entspricht, sondern diese selbst ist.

Zuerst, wird auf diesem Standpunkte behauptet [1]), erscheint die Intelligenz als auf ihre unmittelbaren Bestimmungen bezogen, und diese Unmittelbarkeit heißt Gefühl, das aber deßhalb immer ein Gefühl der Lust oder Unlust ist. Indem nämlich die Intelligenz sich auf ihre Bestimmtheit bezieht, tritt sogleich ein Verhältniß zwischen beiden ein, das ein Verhältniß der Identität, oder des Gegensatzes, ein harmonisches, oder disharmonisches seyn kann. In der Harmonie der fühlenden Intelligenz mit ihrer Bestimmtheit besteht die Lust, wie im Gegentheil die Unlust. Wie von der einen Seite Alles unmittelbare Bestimmtheit werden kann, was im Gefühle Raum hat, und dieses somit eben so gut Organ für die höchsten, wie für die niedrigsten Bestimmungen seyn kann; so muß von der andern Seite der Mensch alle diese Bestimmungen, somit auch die sittlichen und religiösen, als seine unmittelbare Bestimmtheit an sich haben, wenn sie ihm nicht als ein Fremdes und Anderes gegenüber stehen sollen. Nur ist dabei jedes gegenständliche Bewußtseyn ausgeschlossen, weil sich das Subject noch gar nicht von dem Inhalt seines Gefühls unterscheidet. Indem sich nun aber die Intelligenz auf ihre unmittelbaren Bestimmtheiten bezieht, ist sie von ihnen verschieden; sie stehen ihr als ein Aeußerliches gegenüber, und zwar nicht nur als ihr Aeußerliches, sondern weil das ihr Gegenüberstehende nur ihre eigenen Bestimmungen sind, sind sie nur wie die Intelligenz sie bestimmt, oder faßt. Die Formen des Aeußerlichseyns schlechthin sind Raum und Zeit, und so ist die Wahrheit des Gefühls die Intelligenz, wie sie sich auf die Totalität ihrer Bestimmtheiten nicht mehr bezieht, wie sie ihre unmittelbaren Bestimmtheiten sind, sondern wie sie dieselben

1) Erdmann, über Widersprüche in den christlichen Glaubenslehren; in B. Bauer's Zeitschrift für speculative Theologie. Bd. III. Heft I. S. 1—49. Desselben Vorlesungen über Glauben und Wissen, als Einleitung in die Religionsphilosophie.

ben von sich ausgeschlossen hat, und sich auf sie als ein Räumliches, Zeitliches bezieht. So nennen wir die Intelligenz Anschauung. Das Gefühl ist das Unaussprechliche, denn indem die Intelligenz ihre Bestimmtheiten ausgesprochen hat, hat sie dieselben herausgesetzt, ist somit nicht mehr Gefühl, ja das gerade Gegentheil desselben. Denn während im Gefühle die Intelligenz es nur mit subjectiven Modificationen zu thun hat, so ist die Anschauung nur gegenständlich; ihr Inhalt steht ihr als ein Aeußerliches gegenüber, obschon die Intelligenz auch hier es nur mit ihren eigenen Bestimmungen zu thun hat. Ihr Vorzug vor dem Gefühle besteht darin, daß sie nur auf das wirklich Objective sich bezieht: allein eben hierin liegt auch ihre Unvollkommenheit, weil sie sich mit ihrem Gegenstande nicht eins, diesen nicht als ihren eigenen Inhalt weiß. Daher erscheint auch der göttliche Inhalt in der Anschauung nur als etwas Aeußerliches, auswendig Gewußtes, statt daß der Mensch die absolute Wahrheit in sich haben soll, als Etwas, daß ihm ganz und gar präsent ist, als seine eigene innerste Bestimmtheit.

Im Anschauen ist die Intelligenz wegen der Aeußerlichkeit des Gegenstandes außer sich, was als ein wesentlicher Mangel erscheinen muß, da sie frei d. h. nicht durch Anderes bestimmt ist. Durch den Act des Erinnerns bekommt das, was der Anschauung als ein Aeußerliches gegenüber steht, die Form der Innerlichkeit. Die Intelligenz hat es jetzt inne und in Besitz genommen. Dieser Besitz ist ihre Thätigkeit. Die Intelligenz in dieser Gestalt nennen wir Vorstellung. Sie steht mit der Anschauung dadurch auf gleichem Boden, daß sie es mit Gegenständlichem zu thun hat, zugleich aber auch mit dem Denken, sofern ohne eigene Thätigkeit der Gegenstand für sie nicht ist. Im Denken oder Begreifen entsteht das Gedachte, oder Begriffene. Indem ich mir Etwas vorstelle ist es, indem ich es begreife wird es. Nur auf letzterem Wege können wir Einsicht in die Nothwendigkeit gewinnen; denn als nothwendig erscheint Etwas nur, indem es aus Etwas folgt, also erst wird. Was dagegen vorgestellt wird, das steht bereits fertig da. Deßhalb kann man die Vorstellung definiren als das Denken des Gegenständlichen als Gegenständlichen. Das Gegenständliche ist zu seinem Recht gekommen, und zugleich weiß die Intelligenz dasselbe; es ist durch ihre

eigene Thätigkeit innerlich geworden. In ihr hat der Geist das Wahre, Göttliche als ein Präsentes, ohne daß Bewußtseyn, daß Inhalt und Form getrennt werden können. Beide sind ganz mit einander verschmolzen; durch das freie Denken kommen sie in Fluß, denn dieses hat es nicht mit dem objectiven Seyn der Dinge, sondern mit ihrem Werden in der Vernunft und für die Vernunft zu thun. Besteht nun die Religion darin, daß Gott für das menschliche Bewußtseyn ist, und dieses sich auf den göttlichen Inhalt, die göttliche Wahrheit als auf seinen Gegenstand bezieht, so folgt daraus, daß die Manifestation Gottes an das Bewußtseyn nicht sich darauf beschränken kann, so lange es nur Gefühl ist; denn da ist überhaupt kein gegenständliches Wissen; noch auch wo es bloße Anschauung ist; denn da wüßte es die Wahrheit nicht als seinen Besitz: sondern die Religion wird zu ihrem Instrumente haben die eigentliche Intelligenz, wie sie die ihr manifestirte Wahrheit durch ihre eigene Thätigkeit zu ihrem Eigenthume gemacht hat. Ist nun aber die Religion nicht bestimmt Eigenthum Weniger zu seyn, so wird die Empfänglichkeit für sie nicht auf die Stufe der Intelligenz beschränkt seyn, welche wir begreifendes Denken nannten, sondern sie wird Eigenthum werden können aller Derer, die sich auf die höchste, Allen zugängliche Entwicklungsstufe der Intelligenz erhoben haben, d. h. die Religion ist das Seyn der göttlichen Wahrheit für die Vorstellung, oder sie ist der Glaube, als das sich Aneignen (präsent machen) eines fertigen, gegenständlichen Inhalts, welcher als ein Gegenständliches an den Menschen gebracht wird.

Die erste Weise, in welcher die ewige Wahrheit erscheint, ist die des unmittelbaren sinnlichen Daseyns. Ist die sinnliche Form der Art, daß sie dem Inhalt nicht angemessen ist, nicht seine eigene nothwendige Form, sondern von Außen hinzugebracht, so ist der Gegenstand der Vorstellung das, was wir Bild nennen. Im Bilde wird der religiöse Inhalt entweder als ein ruhendes Seyn im Raum, d. h. als Symbol angeschaut, oder in einem Factum, das zwar wie das Symbol gleichfalls keine religiöse Idee ist, aber eine solche bedeutet, d. h. als Mythus. Ist dagegen die sinnliche Form dem Inhalt nicht gewaltsamer Weise angepaßt, sondern demselben conform, so nennen wir das sinnliche Daseyn, in welchem die Idee sich findet, ihre Erscheinung, oder Manifesta-

tion. Diese ist kein bloßer Schein mehr, sondern das wirklich erscheinende Wesen, wie es sich selbst offenbart; und während beim Bilde das sinnliche Ding nicht die Idee ist, wird hier die Idee als sinnliches Daseyn in Raum und Zeit angeschaut. Die philosophische Betrachtung, die das Nothwendige im Wahren zum Gegenstand hat, kann von hier aus einen doppelten Weg einschlagen: entweder wird die Idee von jeder äußern Erscheinungsform entkleidet, und in ihrer absoluten Geistigkeit aufgefaßt, oder wird die Form als wahre, weil nothwendige Form dargestellt. Diese Alternative ist der Zankapfel für die neueste Philosophie geworden. Während nämlich von der einen Seite bloß die Idee anerkannt, und jede zeitliche und räumliche Erscheinung derselben als eine unadäquate Form ihres absoluten Inhalts betrachtet wird, werden von der andern Seite die verschiedensten, zum Theil abenteuerlichsten Versuche gemacht, durch das Denken dem absoluten Inhalt auch eine absolute Form begrifflich zu ermitteln. Von allen diesen Bemühungen darf man sich so lange kein glückliches Resultat versprechen, als man von der Ueberzeugung ausgeht, die absolute Idee werde nur im Denken flüssig, und nicht vielmehr die Nothwendigkeit und darum Wahrheit dessen nachweist, daß die Idee in zeitlicher Form zur Erscheinung kam. Denn sagt man auch, das Allgemeine oder Begriffliche, was der vernünftigen Form des ideellen Inhalts zu Grunde liege, sey nicht die einzelne Erscheinung als solche, sondern die einzelnen Facta, indem sie sich gegenseitig ergänzen, und die Einseitigkeit und halbe Wahrheit, die in jedem für sich liegt, corrigiren, bilden ein organisches Ganze, und troß dem, daß diese Facta einen entgegengesetzten Inhalt haben, erscheinen sie nicht als Widersprüche in dem Glaubensinhalt, weil zwischen den sich entgegengesetzten Factis eine Zwischenzeit sich befinde, der Widerspruch aber nur darin bestehe, daß Entgegengesetztes zugleich ausgesagt werde: so wird dadurch der Widerspruch zwischen Vorstellen und Begreifen zwar verdeckt, aber nicht gelöst. Bei dieser Voraussetzung bleibt ja nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form der Idee im Denken unverändert dieselbe, wie in der Vorstellung. Ob ich mir das ganze Leben, die totale Persönlichkeit Christi in Gedanken vorstelle, oder nur ein einzelnes Factum, eine einzelne Lehre desselben, kommt am Ende auf dasselbe hinaus; es ist immer nur ein Inhalt für die Vorstel-

lung, dessen endliche Beschränkung zwar im erstern Falle allgemeiner gefaßt wird als im letztern, darum aber noch keineswegs auf absolute d. h. nothwendige und allgemeine Weise sich darstellt. Im Begriffe aber soll ja alles Endliche und Beschränkte negirt und nur die absolute Idealität des Inhalts ins Wissen erhoben werden. Wie kann alsdann noch von einer absoluten Erscheinungsform die Rede seyn?

So lauten im Allgemeinen die Resultate der Hegel'schen Phänomenologie in ihrer Anwendung auf die Religionsphilosophie. Ihr Verdienst ist unbestreitbar: hauptsächlich weil das unphilosophische Gerede über Gefühl und Vernunft, über Glauben und Wissen, wenn auch nicht zur endlichen, so doch wissenschaftlichen Entscheidung kam. Weniger deutlich läßt sich die Stellung und Bedeutung erkennen, welche das System dem Mysticismus einräumt, da der allgemeine Unterschied von Glauben und Wissen nicht zureicht, um die charakteristische Physionomie des religiösen Bewußtseyns zu bestimmen. Die Mystik ist ja eben so sehr die Religion des Glaubens als des Wissens, indem sie eines Theils den objectiven Inhalt der Lehre, wie diese durch die Vorstellung in den Glauben aufgenommen wird, nach seiner thatsächlichen und realen Erscheinung unverkümmert stehen läßt, andern Theils aber sich mit dem gläubigen und unbefangenen Dahinnehmen des in Raum und Zeit Erschienenen nicht zufrieden gibt, sondern dasselbe zu einer Thatsache des eigenen Bewußtseyns macht, die Wahrheit durch das Wissen zur Gewißheit erhebt, überhaupt einer speculativen Betrachtungsweise unterstellt. Der letztere Umstand war es, der Hegel selbst bestimmte, das harte Urtheil, das er über die Theologie seiner Zeit mit den Worten fällt, daß sie durch sich selbst, d. h. durch die äußere Fassung der Lehren oder Dogmen, niedrig genug gestellt sey, durch die Vergleichung mit der Mystik des Mittelalters zu rechtfertigen, in der er den reichsten Inhalt erblickte, indessen mit dem wesentlichen Mangel einer dem Gedanken nicht entsprechenden Form. Wie soll man diesen Vorwurf verstehen? Ist die Mystik wirklich speculativ, so kann es ihr auch nicht an der philosophischen Vermittelung zwischen der subjectiven und objectiven Seite der Religion fehlen, und sie steht somit nicht mehr auf dem Standpunkte des Supranaturalismus. Die Wahrheit ist für die Vorstellung etwas Gegenständliches: aber sie ist

dieses Gegenständliche nicht allein, sondern zugleich das durch die Intelligenz begriffene Allgemeine oder Ideelle; und zu dieser Einsicht hat es die Mystik gebracht. Eben so wenig macht sie mit dem Rationalismus gemeinschaftliche Sache, der den absoluten Inhalt der Idee nur als etwas Negatives weiß, und bloß die endlichen und beschränkten Vorstellungen des subjectiven Bewußtseyns als Manifestationen der Idee, oder als die realen Beziehungen auf dieselbe gelten läßt, so daß also nur von der Form und nicht von dem Inhalt des Dogmas die Rede seyn kann. Wo hat man also der Mystik in der phänomenologischen Entwickelung des religiösen Bewußtseyns ihre Stelle anzuweisen? Erdmann hat in seinen Vorlesungen über Glauben und Wissen denselben zu ermitteln und näher zu bestimmen gesucht. Da die Religion, sagt er, die Versöhnung zwischen Gott und Menschen ist, so ist sie sowohl ein Objectives, als Subjectives. Als die erste Stufe der subjectiven Religion, oder des religiösen Bewußtseyns wird das unmittelbare Bewußtseyn der Versöhnung dargestellt, oder der Glaube. Die Religion im objectiven Sinne, oder die religiöse Wahrheit, wie sie als Wahrheit ausgesprochen ist, ist die Religionslehre. Auch diese erscheint unmittelbar als das Factum, oder als das Dogma, daß der Mensch mit Gott versöhnt ist. Identität Gottes und des Menschen als unmittelbare Gewißheit ist Glaube; Identität Gottes und des Menschen als unmittelbare Wahrheit ist Glaubenslehre. Auf der Stufe der Unmittelbarkeit sind der unbefangene Glaube und das Object des Glaubens noch unmittelbar verbunden: allein die Versöhnung ist nicht unmittelbare Einheit mit Gott, sondern setzt eine Trennung voraus, in der das Bewußtseyn und der Glaube bis zum Aberglauben auseinander treten, in welchem die Wahrheit wesentlich nur das Gegentheil des Ich ist. Erkennt nun die Reflexion, daß Object und Subject sich entgegengesetzt sind, daß eben deßwegen die Wahrheit, damit sie gewiß werde, sich dem Ich zu unterwerfen, dieses, damit es die Wahrheit habe, sich passiv gegen das Object zu verhalten habe, so entsteht der Zweifel, der den Glauben dadurch vernichtet, daß er in dem, was dem glaubenden Bewußtseyn als eins erschien, dadurch den Widerspruch erkennen läßt, daß er darauf hinweist, wie darin, daß ein Gegenständliches gedacht wird, sich Entgegengesetztes behauptet wird. Selbst der Unglaube, die äußerste Stufe dieses Verhält-

nisses, besteht in nichts Anderem, als in der Negation des Glaubensobjects. Dieses also ist es gerade, wovon die Wahrheit abhängig ist; die Wahrheit liegt im Object, d. h. im Gegentheil des Ich. Beides, das Ich und das Object, haben sich als gleichberechtigt gesetzt. Ihre Verbindung wird nothwendig, und wenn sie zunächst so geschieht, daß die beiden verbundenen nicht modificirt werden, d. h. auf gewaltsame Weise, so ist dieß der Standpunkt der Mystik.

Der innere Widerspruch, an welchem die Mystik leiden soll, bestände demnach darin, daß das dem Ich entgegengesetzte Object, ohne modificirt zu werden, wie es ist, mit dem Subject verbunden werden soll. Eine organische und daher wirkliche Vereinigung beider käme erst im Wissen zu Stande, wenn das Bewußtseyn ein wahrhaft Allgemeines, Vernunft oder Denken wird, und den objectiven Inhalt metamorphosirt. Eine solche Fassung des Begriffs der Mystik dürfte von dieser selbst um so weniger zurückgewiesen werden, da auf diese Weise ohne Widerrede der qualitative Unterschied, der zwischen ihr und der Philosophie des logischen Gedankens Statt findet, am schärfsten hervortritt. Allerdings läßt die Mystik Subject und Object nicht nur neben einander, sondern in einander bestehen, und zwar jedes derselben in dem ganzen Umfange seiner Berechtigung. Sie hat es gar nicht hehl, daß sie sich die Idee energisch genug denkt, sich in der Zeit und dem Raume zu realisiren, und zwar nicht bloß in der Form des geschichtlichen Processes, sondern als absolute Persönlichkeit, die ihren Inhalt in das Subject, und mit diesem in die höhere Gemeinschaft der Kirche einträgt: allein sie macht eine solche Möglichkeit nicht bloß zu einer unerwiesenen Voraussetzung, sondern sucht in dem Begriff und Wesen des endlichen Geistes die Berechtigung und Realität einer solchen Auffassungsweise.

Jener Satz, der an der Spitze des Hegel'schen Systems steht, daß im logischen Proceß die niedern, sich widersprechenden Momente in dem höhern Begriffe sich zur Einheit zusammenschließen, muß für eine der erfolgreichsten Entdeckungen auf dem Gebiete des philosophischen Denkens gelten. Um so mehr hängt von dem richtigen Verständniß desselben ab, wobei es hauptsächlich darauf ankommt, daß man sich die höhere Einheit weder als eine bloß äußerliche, formelle Verbindung der niederen Momente denkt,

noch auch als etwas durchaus von diesen Verschiedenes, qualitativ ganz Anderes begreift. In den letztern Irrthum fällt man am leichtesten gerade dann, wenn man ihn am vollkommensten überwunden zu haben glaubt, nämlich bei einer strengen logischen Entwickelung der Begriffe nach dem Maaße und in der bestimmten Reihenfolge der Kategorien. Die Wahrheit des Geistes ist der reale Begriff der Freiheit. Seine Freiheit bethätigt dieser vorerst dadurch, daß er sich unabhängig von jedem äußern Zwang nur durch sich selbst bestimmt, sodann aber hauptsächlich, indem er bei dem Acte der Selbstbestimmung sich nicht von den besondern Thätigkeiten, oder Erscheinungsweisen seiner Intelligenz beherrschen läßt. Wird dem Gefühle, oder der Vorstellung, oder dem begrifflichen Denken ein Uebergewicht über die beiden andern Vermögen zugestanden, bei welchem diese, wenn sie auch nicht ganz in den Hintergrund treten und in ihrer Thätigkeit gelähmt werden, doch wenigstens in ihrer selbständigen Stellung und in ihrer freien Beziehung auf einander gehindert und zur *bloßen Dienstbarkeit* herabgewürdigt werden; so entsteht dadurch *ein Mißverhältniß*, das eben so störend auf den Organismus des Geistes einwirkt, als jede ähnliche Erscheinung im organischen Leben des Körpers auf diesen. Allerdings ist ein solches Mißverhältniß und die dadurch veranlaßte Mißstimmung der geistigen Natur weniger gefährlich, wenn die niederern Vermögen zu bloßen Organen der höhern Kraft herabgesetzt werden, als wenn der umgekehrte Fall eintritt; indessen steht auch das erstere Verhältniß durchaus im Widerspruch mit dem Begriff einer wahrhaft organischen Einheit. Der Geist ist lebendige Totalität. Jedes Leben mit seinen verschiedensten Aeußerungen ist auf eine Grundkraft basirt, die an und für sich keineswegs den Höhepunkt einer vollkommenen Entwickelung erreicht, aber die natürliche Unterlage für die übrigen Kräfte bildet, die sie aus sich selbst, als aus ihrem Centralpunkte, frei entläßt, um sich aus der substanziellen Allgemeinheit zur Besonderheit einer eigenthümlichen Erscheinungsweise zu entfalten. Diese freie und selbständige Entwickelung nun ist wesentlich dadurch bedingt, daß die einzelnen Kräfte eben so sehr von der unterschiedslosen Allgemeinheit sich frei machen, als daß sie nie ihren natürlichen Ursprung verläugnen, und in fortwährender Beziehung zu ihrer Basis stehen, von der sie gleichsam ihre Nah-

rung ziehen. Hierdurch ist zugleich das Verhältniß bestimmt, das zwischen den einzelnen Kräften unter sich Statt findet. Der gemeinsame Ursprung und die fortwährende Beziehung auf denselben bedingen und erhalten eine Reciprocität aller unter sich und die unabhängige und selbständige Berechtigung einer jeden insbesondere. Wie das unterschiedslose Licht, das sich zunächst in die positive und negative Polarität des Hellen und Dunkeln unterscheidet, in seiner ursprünglichen und unbestimmten Allgemeinheit der Vater und Träger der Farben ist, ohne darum selbst Farbe zu seyn: so liegt dem organischen Leben ein allgemeines und substanzielles Princip zu Grunde, das an und für sich noch nicht das Leben ist, wohl aber die organischen Gestaltungen aus sich hervorgehen läßt, und zwar jedesmal in polarer Weise. Die Polarität des Lichts zur concreten Erscheinung entwickelt bildet die beiden Grundfarben, die als erhelltes Dunkel und verdunkeltes Hell nur durch dieses Bezogenseyn auf einander, in und durch einander Realität haben, und durch das nähere oder entferntere Verhältniß, in welchem sie zu einander stehen, die Farbenscala produciren. Diese wird nur dann vollkommen seyn, wenn die beiden Grundfarben in ihrer gegenseitigen Beziehung sich in sich selbst vollendet haben; denn nur dann können auch die andern Farben mit der ganzen Intensität ihrer particularen Besonderheit hervortreten.

Weil von einem Mittelpunkte ausgehend ist das Leben sich auf sich selbst beziehende Einheit. In der anorganischen Natur fehlt es zwar auch nicht an Einheit: allein diese ist eine bloß äußere, formelle, ein Aggregat von einzelnen durch natürliche Verwandtschaft, oder einen mechanisch-chemischen Proceß zu einem Ganzen verbundenen Bestandtheilen. Vermöge des Gesetzes der Cohäsion hat zwar jeder einzelne Bestandtheil seine isolirte Existenz aufgegeben, ohne übrigens deßhalb in dem Zusammenhange des Ganzen seinem Begriff und Wesen nach eine Aenderung zu erleiden. Er bleibt derselbe, der er früher war, und hat darum auch dieselbe Berechtigung mit jedem andern Theile, mit dem er eine Verbindung eingegangen, die sich auf dieselbe äußerliche Weise, auf welche sie zu Stande kam, auch wieder aufheben läßt. Wenn ich den Stein zerschlage, hören darum die einzelnen Bruchstücke nicht auf, ganz mit denselben qualitativen Verhältnissen als Stein fortzubestehen, wie vorher in ihrem gemeinschaftlichen Zusammen-

seyn. So ist also die anorganische Einheit eine nicht durch sich selbst gewordene, sondern eine gemachte, äußerlich zu Stande gekommene, in der die einzelnen Theile sich gleichgültig gegen einander verhalten, und nur ein quantitatives und formales Verhältniß zu einander eingegangen haben. Diese bloß äußerliche Beziehung kommt im Crystallisationsprocesse zu ihrem Abschluß, um sofort in die innere Einheit des organischen Lebens überzugehen. Im Leben der Pflanzen ist die Einheit eine an sich nothwendige und allgemeine, weil sich alle einzelnen Bestandtheile auf einen gemeinsamen Mittelpunkt beziehen, von dem sie ausgehen und in ihrer natürlichen Entwickelung getragen und gehalten werden. Diese Einheit ist untrennbar und allgemein, weil wenn das in seine Hauptorgane explicirte Leben der Pflanze gewaltsam getrennt wird, diese aufhört als Pflanze zu existiren; sie ist nothwendig, weil der Organismus nicht durch eine äußere, mehr oder minder zufällige Verbindung der einzelnen Bestandtheile zu Stande kommt, sondern aus einem ursprünglichen Mittelpunkte heraus nach einem *nothwendigen* Gesetze der Natur sich nur so und nicht anders gestalten kann. Schon beim vegetabilischen Leben begegnen wir jener allgemeinen Basis, die wir als die wesentliche Grundbedingung des Lebens überhaupt bezeichneten. Da nun aber das Pflanzenleben ein bewußtloses ist und des seelischen Princips ermangelt, so kann die Basis desselben auch nicht identisch mit sich selbst bleiben, sondern verliert sich gleichsam in die räumliche und zeitliche Entwickelung der Pflanze, um aus diesem Wechsel wieder in die unterschiedslose Einheit zurückzukehren. Als der Träger dieser Einheit kann der Cotyledon betrachtet werden. Derselbe ist der wesentliche Theil des Embryos im Samen, indem er das Wurzelkeimchen, als die Anlage zur künftigen Wurzel, in seiner nach unten gehenden Richtung mit dem Blattfederchen, das die Anlage zur künftigen Pflanze oberhalb der Erde bildet, verbindet, und vor dem Keimen und während desselben dem Keimchen die Nahrung zuführt. Der Cotyledon selbst scheint in der ersten Entwickelungsperiode der Erde nur einer gewesen zu seyn, da neuere Untersuchungen es außer Zweifel gesetzt haben, daß die meisten Pflanzen jener Vorwelt, die unter den Niederschlägen der großen Fluth versenkt wurden, wie uns die Abdrücke und versteinerten Ueberreste derselben zeigen, zu der großen Familie der Monocotyledonen,

d. h. zu jener der Palmen und der nahe mit ihnen verwandten Farrenkräuter, der Gräser und der ihnen am nächsten verwandten Formen gehören. Bedeutungsvoll ist besonders auch die Bemerkung Link's (die Urwelt; Thl. 1. S. 45 ff.), daß viele jener Pflanzenformen der Vorwelt mehrere charakteristische Merkmale der Dicotyledonen mit denen der Monocotyledonen in ihrem Bau vereinigten. Will man nun den Umstand, daß sich alle Gewächse jener ältern Familie so ziemlich übereinstimmend durch einen reichen Gehalt an nahrhaften Bestandtheilen, sowie durch ausgezeichnete Heilkräfte auszeichnen, und im gewöhnlichen, gesunden Zustande nichts von den eigentlichen Giften enthalten, teleologisch auf den durch die Sünde noch nicht entstellten Zustand des Menschen deuten, in welchem Fall man gezwungen ist, die weitere Entwickelung des Pflanzenreichs, das mit den übrigen Reichen der Natur gleichen Schritt hielt, als eine Folge und Strafe der Sünde zu betrachten; oder nach Rosenkranz in diesem Beisammenseyn verschiedener und darum in sich noch unbestimmter Merkmale eher eine Unvollkommenheit, als einen Vorzug erblicken, von dem Grundsatze geleitet, daß eine Organisation um so vollkommener ist, je charakteristischer sie sich individualisirt hat: für unsern Zweck steht wenigstens so viel fest, daß die dem Pflanzenleben zu Grunde liegende Basis nicht nur in qualitativer, sondern auch in quantitativer Einheit bestand.

Jedenfalls aber ist diese Einheit noch eine unvollkommene, weil sie bei der zeitlichen und räumlichen Entwickelung der Pflanze nicht in der Identität mit sich selbst beharrt, sondern in dem Entwickelungsprocesse aufgeht, während die höhere Lebenseinheit sich aus ihrer Indifferenz heraus ebenfalls in die Vielheit unterschiedener Momente aus einander legt, ohne darum die Identität ihres Wesens aufzugeben. Diese Identität ist im animalischen Leben im Allgemeinen die Seele, die im ganzen Verlaufe ihres Daseyns sich auf sich selbst, als auf die dem Körper zu Grunde liegende höhere Einheit bezieht. Am passendsten könnte man diese seelische Basis das Lebensgefühl des lebendigen Individuums nennen, denn gerade das sich nur auf sich selbst beziehende Gefühl ist bei aller Unbestimmtheit der substanzielle Grund des animalischen Lebens. Das Gefühl ist bei nicht intelligenten Wesen Empfindung, d. h. derjenige Zustand eines Individuums, wo was den

äußern Factor desselben, den Leib, afficirt, in eine Affection des andern Factors, der Seele, verwandelt und also in ihr gefunden wird. In der Empfindung ist es somit eine von Außen kommende Bestimmtheit, welche innerlich gemacht und so empfunden wird. Allein das Lebensgefühl ist noch nicht die wirkliche Empfindung, sondern jene ursprüngliche Kraft, welche die von Außen im Leibe hervorgebrachten Affectionen in sich aufnimmt, dieselben als Affectionen empfindet; darum aber noch nicht die Seele selbst, zu deren vollständigem Wesen es gehört, nicht nur die verschiedenen auf einander folgenden Empfindungen auf sich selbst zu beziehen, sondern auch die von Außen nach Innen geschehene Einwirkung durch die Organe freiwilliger Bewegung von Innen heraus in eine äußere Thätigkeit umzusetzen. Die Seele selbst ist bereits in die polaren Gegensätze aus einander getreten, während das Lebensgefühl erst die allgemeine Möglichkeit dieser Polarität in sich begreift, und darum eben so sehr die substanzielle Grundlage des Leibes, wie der Seele ist. Das Lebensgefühl empfindet eben so wenig die wirklichen Affectionen, als es die Thätigkeit nach Außen bestimmt; vielmehr ist es noch in sich selbst verschlossene und ruhende Einheit, die sich nur auf sich selbst bezieht, die das Leben der Seele und des Körpers bedingt, und ihre gegenseitige Beziehung auf einander vermittelt. Obgleich nun die Seele überall im Körper thätig, in ihrer Wirksamkeit nicht gerade ausschließlich an einen einzelnen Theil gebunden ist, so sind es doch in vorzüglichem Maaße die Nerven, in welchen die substanzielle Basis des animalischen Lebens sich ihr Hauptorgan geschaffen hat. Wir unterscheiden im menschlichen, wie überhaupt in allen vollkommeneren thierischen Körpern zwei einander entgegengesetzte Pole des Nervensystems: jenes der Sinne und der willkührlichen Bewegungsorgane (das Cerebralsystem), und das meist in der Brust und Bauchhöhle gelegene Gangliensystem. Jener letztere Theil des Nervensystems liegt mithin, gleich der Wurzel der Pflanze, die aus der Erde die gröbern Nahrungsstoffe saugt, den Quellen näher, aus welchen sich der gröbere Theil der Nerven immer von neuem ergänzt und ernährt. Das Cerebralsystem dagegen, gleich den an Licht und Luft entfalteten Blüthen des Baumes, scheint vorzugsweise bestimmt, den ätherischen Bestandtheil, das eigentliche Lebensprincip der Nerven aufzunehmen. Diese beiden Systeme wer-

h die Seele, als vielmehr durch das allge-
n ihrer natürlichen und nothwendigen Wechsel-
Je nach den verschiedenen, durch das Medium
er Seele erregten Affectionen oder Empfindungen
t den Bewegungsorganen einen Impuls, um die
kommende Erregung flüssig zu machen, und den In-
mpfindung aus sich herauszusetzen: allein die natürliche
Be- ß zwischen Cerebralsystem und Gangliensystem ist keine bewußte und darum durch die Seele vermittelte, sondern geht aus von jenem geheimnißvollen Mittelpunkte des Lebensgefühls, das im Wachen wie im Schlafen sich auf sich selbst bezieht. Indem nämlich das Cerebralsystem vorzüglich empfindlich ist gegen die Einwirkung des Lichts und der ihm am nächsten verwandten Potenzen, das Gangliensystem aber gegen die abstoßenden Kräfte, die Sympathien und Antipathien der gröbern Körperwelt, ziehen die Nerven des obern Systems während der Lebensbewegungen und Regungen des wachen Zustandes eben jene gröbern Nahrungsstoffe, jenen bindenden Träger des höhern Nervenprincips an sich, welcher im Gangliensystem das vorherrschende ist. Jede Lebensbewegung ist ein Nahrungnehmen: ein Proceß, der gerade durch das allgemeine Lebensgefühl vermittelt ist. Bei der Pflanze findet zwar ein ähnliches Verhältniß Statt: allein hier ist der Ernährungsproceß selbst die in fortlaufender Production sich erhaltende Lebenseinheit, während beim animalischen Leben den beiden polaren Gegensätzen mit ihrer gegenseitigen Beziehung auf einander das Lebensgefühl als der bei allem äußern Wechsel mit sich selbst identisch bleibende innere Factor zu Grunde liegt.

Sonach hätten wir im vegetabilischen, wie im animalischen Leben eine natürliche und nothwendige Vermittelung zweier Gegensätze, mit dem Unterschiede, daß bei der Pflanze das vermittelnde Princip sich in der Entwickelung selbst verliert, während dasselbe im Leben des Thieres zwar bei sich und identisch mit sich selbst bleibt, allein immer noch mit der Unvollkommenheit behaftet ist, daß es kein selbstbewußtes ist. Dazu kommt es erst im Leben der Intelligenz. Die Synthesis von Körper und Geist ist die Seele, die sofort keine polare Stellung mehr einnimmt, wie im Leben des Thieres, sondern die vermittelnde. Auf der Stufe der Intelligenz wird die Empfindung zum Gefühle, das Bewußtseyn

zum Selbstbewußtseyn. So bedeutend und erheblich nun aber auch dieser Fortschritt ist, so ist es doch auch hier wieder das Gefühl, das die disparaten Momente zur Einheit verknüpft. Nur hat dieses Gefühl dadurch eine wesentliche Bestimmtheit erhalten, daß es selbstbewußt, d. h. Selbstgefühl geworden. Darum ist es jedoch von dem allgemeinen Lebensgefühle nicht durchaus verschieden, sondern vielmehr mit diesem eine und dieselbe Grundkraft. Indem es nämlich auch bei der intelligenten Natur die Verbindung zwischen Leib und Seele unterhält, ist es in dieser nach Unten gekehrten Richtung eben jenes substanzielle Lebensgefühl; da nun aber die Intelligenz als integrirender Bestandtheil hinzukommt, erhebt es sich vom einfachen Bewußtseyn zum Selbstbewußtseyn, und vermittelt sofort als das eigentliche seelische Princip den Verkehr zwischen Körper und Intelligenz, und begründet und bedingt die besondern Formen oder Erscheinungsweisen der Intelligenz. Erst wenn dieß geschehen ist, kann von dem eigentlichen Selbstbewußtseyn die Rede seyn, denn dieses setzt bereits den Unterschied des Gefühls, der Vorstellung und des Denkens voraus. Aus diesem Grunde ist uns dieses Selbstgefühl durchaus verschieden von dem, was man vorzugsweise Gefühl nennt; denn letzteres ist eine bestimmte Form der Intelligenz, während das allgemeine Selbstgefühl die allgemeine Grundlage der besondern Erscheinungsweisen des Geistes ist, die im Selbstbewußtseyn zur intelligenten Einheit zusammengeschlossen werden. Deßhalb kann man wohl sagen, daß das dumpfe Weben und Träumen im Gefühls- und Empfindungsleben, in welchem der Geist sich noch stoffartig ist, weil darin Subject und Object ununterscheidbar beisammen sind, also eben so sehr innerlich als äußerlich, gerade dadurch nicht nur die Grundlage des animalischen Lebens, sondern auch Ausgangspunkt und nothwendige Voraussetzung der Intelligenz sey: nur muß man nicht glauben, daß dadurch der Begriff des Gefühls erschöpft sey. Dieses allgemeine Gefühls- und Empfindungsleben ist nichts Anderes als die unterschiedslose Identität von allgemeinem Lebensgefühl und Selbstgefühl, während das eigentliche Gefühl der unterschiedenen Sphäre des intelligenten Lebens angehört, wie sich dieses bereits in seine bestimmten Momente, d. h. in Gefühl, Vorstellung und Denken, auseinander gelegt hat. Freilich ist das unmittelbare Bestimmtseyn des intelligenten Subjects

im Gefühle das erste und nächste Product des selbstbewußten Lebensgefühls, deßhalb aber nicht dieses selbst. Die Unmittelbarkeit des Selbstgefühls kann an und für sich unmöglich als besonderer Zustand des geistigen Lebens bestehen, sondern nur in Beziehung zu den die Vermittelung eben so sehr als die Unmittelbarkeit in sich befassenden intelligenten Grundvermögen. Daher ist die Vorstellung nicht Product des Gefühls, sondern wie dieses Ausfluß jenes substanziellen Selbstgefühls. In der Entwickelung des Menschen ist allerdings das Bewußtseyn zuerst in das dumpfe Weben und Träumen des Gefühls = oder besser Empfindungslebens versenkt, die Thätigkeit des Lebendigen ist unmittelbar bei sich, streng genommen ohne allen Gegenstand, bestimmungslos und ohne Richtung: indessen ist diese Entwickelungsstufe vorerst nur die des animalischen Lebens; ja selbst dann, wenn die Thätigkeit eine bestimmte Richtung nimmt, das Sich=fühlen zum Fühlen eines Andern wird, ohne sich auf die Intelligenz zu beziehen, so kann zwar von einer seelischen, aber noch nicht von einer geistigen Thätigkeit die Rede seyn. Der Kreis der Empfindung, oder des thierischen Lebens schließt sich erst da, wo die Intelligenz, oder Vernunft sich auf sich selbst bezieht, und sich zu der von Außen kommenden Bestimmtheit nicht mehr bloß passiv, wie bei der Empfindung, sondern activ, d. h. frei verhält. Zu dem Gefühle gehört Selbstgefühl, oder Selbstbewußtseyn, insofern wir unter Selbstgefühl die noch in sich selbst beschlossene Intelligenz zu verstehen haben, die erst in den bestimmten Formen der Vernunft zum Selbstbewußtseyn gelangt. Im Gefühle hat nun zwar die Intelligenz das, womit sie es zu thun hat, noch nicht als ihre eigenen Bestimmtheiten gesetzt, allein es sind doch die ihrigen, und sie bezieht sich auf dieselben als solche. So lange die innere Bewegung und der Gegenstand, auf den sie sich bezieht, noch ununterschieden, Licht und Gesicht durchaus eins ungetrennt sind, so lange sogar der Inhalt der einen Empfindung von dem der andern noch nicht unterschieden, der Geist also noch ohne Formirung und Diremtion ist, ist die animalische Empfindung noch gar nicht überwunden. Das intelligente Gefühl nimmt seinen Anfang, wenn die Vernunft dadurch sich selbst dirimirt und gestaltet, daß sie sich durch ein Anderes bestimmt weiß. Darum kann man auch nicht sagen, daß der Geist als fühlend weder für etwas Anderes, noch Etwas für ihn ist: für ihn ist das Gefühl

der Lust, oder Unlust, eben insofern er sich auf dieses allgemeine Bestimmtseyn bezieht. Hieraus ergibt sich in weiterer Folge, daß die Empfindung zwar begrenzt, endlich, determinirt und darum in ihrer Bewegung nothwendig bestimmt ist, das Gefühl dagegen als ein Act der Intelligenz frei seyn muß. Ich kann einen Schmerz empfinden, ohne daß sich meine Vernunft darauf bezieht; der Geist kann sogar im Augenblicke des höchsten Schmerzes eine ganz andere Richtung nehmen als auf diese seine Empfindung. Dieser Satz ist wichtiger, als es auf den ersten Anblick scheinen möchte: es liegt darin die Rechtfertigung des religiösen Gefühls als einer freien und ewigen Bestimmtheit unseres Bewußtseyns dem Hegel'schen Standpunkte gegenüber, von welchem das Gefühl entweder mit der Empfindung identificirt, oder wenigstens auf das unmittelbare Bestimmtseyn durch etwas Aeußerliches und Endliches beschränkt wird. Es gibt ein Gefühl des Ewigen, ein Bestimmtseyn durch die absolute Idee, das keine Sophisterei des Verstandes wegzudisputiren im Stande ist. Sofern es Gefühl ist, entbehrt es freilich des verständigen Beweises; aber es ist eine Thatsache unseres Bewußtseyns, die gerade durch die freie Beziehung des Geistes auf dieselbe in ihrer Wahrheit bestätigt wird.

Im zweiten Stadium der geistigen Entwickelung scheidet die Aufmerksamkeit aus der Empfindung und dem Gefühle den Inhalt und Gegenstand, und macht das Subject zum vorstellenden. Der aufmerkende Geist wirft den objectiven Gegenstand des allgemeinen Gefühlsinhalts gleichsam aus sich hinaus in die allgemeinen Formen in der Natur, in Raum und Zeit. Obgleich nun der Gegenstand dem Subject entzogen ist, bleibt er doch noch darauf bezogen; die Anschauung ist derselbe nur entäußerte Inhalt, wie er im Gefühle war. Durch den Act des Erinnerns wird das, was der Anschauung als ein Aeußerliches gegenüberstand, zu einem ausschließlichen und freien Besitz der Intelligenz, die es in der Vorstellung mit einem Gegenständlichen zu thun hat, das aber ihr Besitz durch ihre eigene Thätigkeit ist. Der Inhalt der Vorstellung ist daher sowohl ein gegebener, als frei producirter. Dieser Widerspruch löst sich im Denken, das den gegenständlichen Inhalt als seinen eigenen, als die immanente Beziehung des Gedankens zu sich selbst begreift, die endliche Erscheinung der Wahrheit im Selbstbewußtseyn wieder zu ihrer idealen, aber concreten

und realen Allgemeinheit erhebt. Deßwegen ist das Begreifen wirkliches Produciren und nicht bloß Präsentiren des Inhalts.

Diese verschiedenen Formen des Selbstbewußtseyns entwickeln sich in dem individuellen Leben nach und aus einander, und dieß ist die Wahrheit der Hegel'schen Phänomenologie. Ihre Einseitigkeit aber besteht darin, daß sie das, was bloß von der zeitlichen Entwickelung der Intelligenz gilt, auf den Begriff derselben überträgt, so daß es als höchste und letzte Aufgabe des vernünftigen Geistes erscheint, sich von dem Befangenseyn im Gefühle, in der Anschauung und Vorstellung frei zu machen, um sich in den reinen Aether des seinen Inhalt aus sich selbst producirenden und mit demselben sich identisch wissenden Gedankens zu erheben. Die Gefühle und Vorstellungen haben nur dann Wahrheit, wenn sie sich im Geiste selbst als Bestimmungen seines Denkens nachweisen lassen.

Wie das Leben der Intelligenz überhaupt, so beruht insbesondere das religiöse Selbstbewußtseyn auf dem Selbstgefühle. Das religiöse Gefühl, oder die erste Form des religiösen Selbstbewußtseyns, die aus dem allgemeinen Selbstgefühle entspringt, ist sich als einer in freier Selbstbestimmung mit sich selbst identischen unendlichen Persönlichkeit bewußt, dieß jedoch nur insofern es sich von der absoluten Idee abhängig, durch sie gesetzt fühlt. Richtiger ist der Ausdruck, daß die Intelligenz im religiösen Gefühle durch die freie Beziehung auf das unmittelbare Bestimmtseyn durch die absolute Idee ihrer Abhängigkeit bewußt wird. Und weil nun die Persönlichkeit nur durch die Beziehung auf die absolute Idee zum Gefühl ihrer Freiheit kommt, so ist das Abhängigkeitsgefühl der allein wahre Begriff der Freiheit des endlichen Geistes. Dieses Grundverhältniß unseres Geistes, sein ursprüngliches Wesen hat Schubert (Symbolik des Traums. 2. Aufl. S. 153. 171) ein Sehnen nach dem Göttlichen, eine Empfänglichkeit für die Einflüsse desselben, eine Richtung nach etwas Höherem, als er selber ist, — nach Gott genannt, während er das Wesen der Seele als ein Sehnen nach dem Sinnlichen, als eine Empfänglichkeit und Empfindlichkeit für die Wechselwirkung desselben bezeichnet. Nur darf man nicht vergessen, daß eine solche absolute Trennung zwischen dem Wesen und der Richtung des Geistes und der Seele mit dem Begriffe einer geistigen Totalität, oder der

Persönlichkeit streitet, und schon darum unstatthaft erscheint, weil beide Principien unserer Natur dieselbe Grundbasis haben, so daß also auch in der immanenten Beziehung des Geistes auf das Göttliche die Seele mitbegriffen seyn muß. Das allgemeine Selbstgefühl war sich ursprünglich nicht nur einer freien Beziehung auf die absolute Idee, sondern eben so sehr auch seiner Freiheit in dem Verhältniß zu dem Sinnlichen dadurch bewußt, daß es die abstoßenden Kräfte, die Sympathien und Antipathien der gröbern Körperwelt, auf sich einwirken ließ, oder nicht, und hat erst der Geist seine Freiheit realisirt, so wird auch die Stellung der Seele zur Sinnenwelt eine freie seyn. So wenig indessen die Freiheit des Geistes darin besteht, daß er seine nothwendige Beziehung zur Idee, seine Abhängigkeit von Gott willkührlich abbricht, um für sich zu seyn, eben so wenig wird die Seele sich dadurch frei machen, daß sie ihren Zusammenhang mit der Welt gewaltsam abreißt. Im Gegentheil wird sie in dem Maaße, in welchem sie diesen Zusammenhang verstehen lernt, nicht nur sich selbst frei machen, sondern zugleich auch zur Förderung der wahren geistigen Freiheit mitwirken. Denn indem sie sich in einen kosmischen und geschichtlichen Proceß gestellt sieht, den sie sich nicht selbst zu schaffen im Stande ist, muß sie denselben nothwendig auf die Idee des absoluten Geistes zurückbeziehen, um sofort in unmittelbarer Beziehung auf diesen den negativen Begriff der Freiheit in den positiven umzusetzen. Indessen ist diese Beziehung nicht mehr die ursprüngliche. Der Geist des natürlichen und leiblichen Menschen befindet sich seit jenem Augenblicke, wo er der Stimme der Creatur, die von unten her war, mehr gehorchte, als der Stimme Gottes, seitdem er dieser sein Ohr verschloß, und nur jener es öffnete, so zu sagen in einem Wahnzustande, worin er nur für das, was von unten her, was leiblich und sinnlich ist, geöffnete, verstehende Sinne hat, von dem aber, was ursprünglich des Geistes war und ist, nichts vernimmt. Er, dessen Sehnen ein unendliches ist, nur durch einen unendlichen Gegenstand gestillt zu werden vermag, hält in seinem Wahne das Sehnen des Leibes für sein eigentliches Sehnen, die Lust und den Schmerz des Leibes für seine eigene Lust und seinen eigenen Schmerz, die Sättigung und den vergänglichen Frieden des Leibes für seine eigene Sättigung und seinen eigenen Frieden. Diese Depravirung der menschlichen Natur in

Folge der Sünde ist das Erbübel derselben. Darum ist sie aber nicht durchaus unheilbar, und es hieße ein schlechtes Vertrauen in die Macht der Erlösung setzen, wollte man selbst durch ihre Hilfe wenigstens eine theilweise Wiedereinsetzung in die Rechte der ursprünglichen Menschennatur für unmöglich erklären. So sehr auch die Basis unseres leiblichen und intelligenten Daseyns nach unten gekehrt ist, so vermag der Geist doch, kraft des von oben ihm eingestrahlten Lichtes, die Augen auch für das Höhere, Unsichtbare und Göttliche zu öffnen, und diese Wirkung der Erlösung ist das normale religiöse Bewußtseyn, das durch das gehörige Zusammenwirken unserer geistigen Grundkräfte zu Stande kommt.

An dem religiösen Gefühle bethätigen sich also zunächst die Einwirkungen der göttlichen Offenbarung und die Kräfte der Erlösung, und zwar in der Weise, daß das Gefühl im Bewußtseyn seiner Abhängigkeit von dem absoluten Geiste sein Befangenseyn unter die Macht der Welt aufhebt, und die unmittelbare Beziehung auf das Göttliche wieder herstellt. Es erwacht in ihm das Bedürfniß nach Erlösung und das Verlangen, den Begriff der Freiheit zu realisiren, nachdem sich vorerst das Gefühl der Sünde mit solcher Macht geltend gemacht hatte, daß die Sehnsucht nach Erlösung und realer Verbindung mit dem Göttlichen sich im Tumulte weltlicher Bestrebungen endlich Bahn brechen und Gehör verschaffen konnte. An und für sich freilich ist das Gefühl der Sünde und der Abhängigkeit von dem Göttlichen nur ein allgemeines Bestimmtseyn durch die absolute Idee, aber deßhalb doch der Grund und Boden, auf welchem die Erlösung wirklich wird. Dadurch verliert auch der Vorwurf, den man der Mystik macht, daß sie auf ein dunkles, verworrenes Gefühlsleben basirt sey, nicht bloß das Gehässige, das man gewöhnlich damit verbindet, es springt zugleich in die Augen, daß das Gefühl die nothwendige Grundlage für das religiöse Bewußtseyn überhaupt ist. Zu ihrem eigenen Nachtheile und zum Beweise, daß der religiöse Standpunkt, den sie einnehmen, ein unvollkommener und untergeordneter ist, wußten Diejenigen, gegen die man diese Beschuldigung geltend machte, sich selten dadurch zu rechtfertigen, daß sie das Wesen und die Bedeutung des ihrem religiösen Bewußtseyn zu Grunde liegenden Gefühls näher zu bestimmen, geschweige denn in einen begrifflichen Ausdruck zu bringen im Stande waren. Ja selbst

Schleiermacher bei aller Feinheit seines dialektischen Raisonnements hat sich den gegen sein Princip erhobenen Anschuldigungen nicht zu erwehren gewußt. Uebrigens darf man sich darüber um so weniger wundern, da er der Erste war, der offen und unumwunden das Gefühl zum Princip und zur Quelle der Religion machte, und dabei selbst manchen Mißdeutungen zuvorkam. Indem er den Satz aufstellt, daß die Frömmigkeit weder ein Wissen, noch ein Thun sey, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls, unterscheidet er dasselbe ganz bestimmt von thierähnlichen Zuständen und also bloßen Empfindungen. Wiederum wo er es Selbstbewußtseyn nennt, fügt er das Wort „unmittelbar" hinzu, und bemerkt dabei ausdrücklich, es soll darunter kein solches Bewußtseyn von sich selbst verstanden werden, „welches mehr einem gegenständlichen Bewußtseyn gleicht", so daß sogar Selbstbilligung und Selbstmißbilligung, weil sie mehr dem gegenständlichen Bewußtseyn angehören, nicht mehr Gefühlszustände sind. Als solche werden nur Leid und Freude genannt, oder das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen. Eben deßwegen aber weil das Gefühl vom gegenständlichen Bewußtseyn unterschieden wird, ist der Inhalt des Gefühls nicht etwa ein gegenständlicher und objectiver, sondern nur eine Bestimmtheit des Subjects, und darin gerade hat es Schleiermacher versehen, daß er dem Gefühle überhaupt und also auch dem religiösen jede Gegenständlichkeit abspricht. Mit dem Abhängigkeitsgefühle ist die Idee Gottes zugleich gesetzt, ohne daß dieselbe erst durch Reflexion in der Vorstellung entsteht. Zunächst freilich ist dieser Inhalt in der Weise eines unmittelbaren Gesetztseyns noch unbestimmt, deßhalb aber nicht weniger als in der Vorstellung. Die Abhängigkeit an und für sich ist nur die negative und subjective Seite dieses Gefühls, dem eine positive und objective entsprechen muß. Indem ich mich abhängig fühle, weiß ich mich zwar vom Inhalte meines Gefühls noch nicht unterschieden: allein dieses Gefühl, als ein selbstbewußtes oder intelligentes, und eben deßhalb von dem Bewußtseyn meiner persönlichen Freiheit begleitet, muß deßhalb unmittelbar eine Beziehung auf die Idee der absoluten Freiheit enthalten, indem das Bewußtseyn meiner Freiheit sich determinirt weiß durch die absolute Freiheit. Ursprünglich müssen die Glaubenssätze Auffassungen der christlich-frommen Gemüthszustände seyn, weil das religiöse Bewußtseyn

mit dem Abhängigkeitsgefühle beginnt: allein der Geist darf in dieser allgemeinen Zuständlichkeit nicht beharren, sondern der Inhalt des religiösen Gefühls muß von der Vorstellung und dem Gedanken erfaßt werden. Daß Schleiermacher dieß nicht selbst nachwies, ist um so mehr als ein Mangel seines Systems zu betrachten, als er sein Abhängigkeitsgefühl und die aus demselben hervorgegangenen frommen Gemüthszustände nicht nur in die reflectirte Vorstellung umsetzt, sondern sogar in das speculative Denken erhebt. Es ist dieß eine Bewußtlosigkeit, die in der Wissenschaft nur allzuhäufig vorkommt, daß man die allgemeine Voraussetzung bei einer wissenschaftlichen Frage zum Princip erhebt, und nicht begreift, wie die anfängliche Unbestimmtheit und Allgemeinheit unmöglich bleiben kann, was sie ist, sondern sich nothwendig concrete Bestimmungen geben muß, aus denen sich allein ein reales Princip constituiren läßt. Darum liegt auch der gegen Schleiermacher erhobenen Beschuldigung etwas Wahres zu Grunde, daß er das, was der Pantheismus als objective Wahrheit lehrt, als einen Gemüthszustand zu behaupten suche, nämlich daß kein Unterschied da sey zwischen Gott und dem menschlichen Bewußtseyn, und eben deßwegen kein Verhältniß zwischen beiden. Da im Abhängigkeitsbewußtseyn das religiöse Gefühl und sein Inhalt nicht geschieden werden, kann auch keine reale Beziehung zwischen beiden Statt finden, sondern diese ist noch das unmittelbare Bestimmt- und Gesetztseyn durch die Idee. Somit ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als das Gefühl der alleinigen Substanzialität Gottes. Der Druck der absoluten Substanz auf das einzelne Subject muß nothwendig ein so gewaltiger seyn, daß die Selbstthätigkeit des letztern auf nichts reducirt wird. Das Einzelwesen erscheint nur als Modus und hat deßhalb nicht nur nicht das Fürsichseyn, sondern nicht einmal das Insichseyn des Gefühls, ist nur an einem Andern.

Jede Religion geht von einem unmittelbaren Bestimmtseyn durch die Idee des Unendlichen aus, und ohne dieses ist überhaupt keine Religion möglich. Im Gefühle hat das religiöse Bewußtseyn die Innigkeit und Fülle, die sich als wirklichen Besitz des in das Bewußtseyn aufgenommenen Inhalts kund geben. Das Gefühl allein ist einer Wärme und Begeisterung fähig, die den Menschen nicht nur für alles Große, Schöne, Erhabene und Göttliche

empfänglich machen, sondern auch bereitwillig zu jedem Opfer im Dienste der Wahrheit und des Rechts. Es liegt in ihm der Keim und Impuls zu jeder ächten Productivität, und man kann wohl sagen, daß das Christenthum seine erlösende und beseligende Kraft hauptsächlich dadurch bethätigt, daß es so gewaltig auf das Gefühl wirkt. Um so mehr muß man sich hüten, das Gefühl, sofern es die allgemeine Grundlage der Religion ist, nicht mit dem sinnlichen Gefühle zu verwechseln, wie dieß nur zu häufig geschieht, wenn man ganz allgemein von den dem Gefühle eigenthümlichen Vorstellungen und von der durch die Passivität desselben hervorgerufenen Weichlichkeit und Empfindelei spricht. Es ist wahr, das Gefühl als ein unmittelbares Bestimmtseyn der Intelligenz ist eben darum allgemein und unbestimmt, und kann deßhalb leicht auf diese Abwege gerathen: allein dieß sind nur Auswüchse und Verirrungen, und nicht das eigentliche Wesen und der Kern des religiösen Gefühls. Denn sobald die freie Beziehung auf die im Abhängigkeitsgefühle sich kund gebende absolute Idee aufhört, hat das Gefühl seinen religiösen Charakter verloren, und wird zu einem unfreien Zustande, in welchem der Geist nicht durch die Idee bestimmt, sondern von seinen eigenen Launen beherrscht wird. Darum gehört es auch wesentlich zum Begriffe des religiösen Gefühls, daß es von einem lebendigen Bewußtseyn der Sünde begleitet wird: die andere Seite des Abhängigkeitsgefühls ist das Schuldgefühl. Anstatt daß sich nämlich diese Abhängigkeit von Gott, das unmittelbare Bestimmtseyn durch ihn als eine freie Hingabe an das Unendliche, als eine immanente Lebensgemeinschaft mit Gott im Bewußtseyn ausdrückt, fühlt sich der Geist vielmehr durch die ihn zu Boden drückende, an die Sinnenwelt fesselnde Last seiner Sünde in der freien Beziehung auf das Absolute wesentlich gehemmt, abgeschnitten von der Urquelle des Lichts, dessen Einstrahlungen ihn seine eigene Verblendung, die Nacht seines Irrthums und seiner Unlauterkeit nur um so schmerzlicher empfinden lassen. Darin besteht der hohe sittliche Werth des religiösen Gefühls und die nothwendige Beziehung desselben auf die Idee der Erlösung. Seine eigentlich religiöse Bedeutung bekommt es im Erlösungsgefühl. Denn wenn sich das Bewußtseyn von der absoluten Idee abhängig und durch die Sünde von derselben getrennt fühlt, eben so zuversichtlich trägt es auch die un=

mittelbare Ueberzeugung von der Aufhebung dieser Trennung, von seiner Wiedervereinigung mit Gott durch die Erlösung in sich. Sicherlich wurde dieser wichtige Punkt übersehen, wenn Borger in seinem Buche über den Mysticismus diesen als einen Fieberwahn bezeichnet, der nur durch die gesunde und heilbringende Vernunft weichen könne, und unter den Ursachen des in Deutschland mehr und mehr um sich greifenden Mysticismus die durch das Vorherrschen des Gefühls bewirkte Störung der Seelenkräfte, die Schelling'sche Philosophie, die Neuerungssucht der Deutschen, und vorzüglich das durch die Napoleon'sche Herrschaft über Deutschland hereingebrochene, so lange und schwer auf ihm lastende Unglück nennt. Noch mehr muß man sich über die Naivität wundern, womit der Verfasser in den mit dem Sturze Napoleons geendeten Drangsalen auch das Ende des Mysticismus erblickt, und sich folgender Maaßen vernehmen läßt: „Kaum erschien die Nachricht, daß die Wuth jenes verworfenen Gladiators in Rußland gezähmt sey, als in den Herzen der Deutschen die Hoffnung entbrannte, die Freiheit wieder zu erlangen. Die Leipziger Schlacht wurde geschlagen, und ihr Ausgang befreite Germanien und ganz Europa. Durch die Gewalt dieser Drangsale sind die Menschen einer Trauer geneigt worden, welche dem Mysticismus förderlich ist, daher ist es jetzt nicht wahrscheinlich, daß nach Verbannung derselben der Mysticismus selbst eine längere Dauer haben wird" (l. c. S. 216—235).

So unstatthaft auch eine solche Beurtheilung der Mystik nach ihren Gründen und Ursachen erscheinen muß, so hat sie doch nicht das Nachtheilige, das aus einer Ueberschätzung des religiösen Gefühls hervorgeht. Das unmittelbare Bestimmtseyn durch die Idee Gottes, so lebendig, innig und warm es sich auch im Gefühle aussprechen mag, hat zwar einen Inhalt, und zwar den reichsten und gediegensten, den die Intelligenz sich anzueignen im Stande ist: allein derselbe ist noch so substanziell und allgemein, daß wenn der Geist sich auf denselben zu dem Zwecke und in der Absicht bezieht, seine objective Bedeutung festzuhalten, die Idee selbst sich bei diesem Geschäfte unter der Hand entzieht und zuletzt zum Schatten einer absoluten Negativität verflüchtigt. Man weiß freilich nicht, ob man eine größere Gedankenlosigkeit, oder ein gröberes Mißkennen der christlichen Wahrheit darin finden soll, wenn

von philosophischer Seite über den Inhalt des Gefühls reflectirt und doch nicht über seine Unmittelbarkeit hinausgegangen wird. Als Zuständlichkeit des innern Menschen, als eine subjective Stimmung kann das Gefühl nicht nur in seiner Bedeutung für die Religion gewürdigt, sondern auch philosophisch geprüft und bestimmt werden; nur darf man deßhalb nicht glauben, es lasse sich eben so leicht auf dem Boden der durch höhere Macht erregten Affection eine wahre und reale Erkenntniß Gottes erreichen. Die Wahrheit, welche dieser innern Zuständlichkeit unverkennbar zu Grunde liegt, wird zur Unwahrheit, sobald man dieselbe zu einem Maaßstabe und Kriterium der Idee an sich macht. Im religiösen Gefühle spricht sich nichts weiter aus als eine unmittelbare Beziehung der absoluten Idee zum Selbstbewußtseyn; sucht man nun aber den Inhalt dieses allgemeinen Verhältnisses zu zerlegen, so erfährt man zwar auf eine unwidersprechliche Weise, daß Gott ist und zwar in einer unausgesetzten Beziehung zur Welt; was er dagegen ist, kann auf diesem Wege nimmermehr ergründet werden, und eine solche Ueberschätzung des religiösen Gefühls muß daher mit eben der Entschiedenheit abgewiesen werden, als eine völlige Mißkennung seines Werthes. Um so erfreulicher muß es erscheinen, daß das Gefühl selbst von Solchen wieder mehr und mehr in sein Recht eingesetzt wird, die dem begrifflichen Denken die ausschließliche Suprematie zuerkennen, und gewiß ist es als ein Fortschritt der Wissenschaft zu betrachten, wenn Baur in der geschichtlichen Entwickelung der Versöhnungslehre dem Protestantismus in seiner ersten und ursprünglichen Erscheinnngsweise den Standpunkt des Gefühls zuerkennt. In ihm trat ja jene Unmittelbarkeit der Beziehung auf das Göttliche wieder hervor, die durch das Uebergewicht der durch die Vorstellung vermittelten Religion mehr und mehr in Hintergrund getreten war, und sich nur noch in den vereinzelten Erscheinungen der Mystik erhielt.

Indessen kann die Intelligenz bei diesem unmittelbaren Bestimmtseyn durch die Idee nicht stehen bleiben, da das Grundwesen unserer geistigen Natur mit derselben Nothwendigkeit, womit dasselbe das Gefühl aus sich hervorgehen läßt, den objectiven Inhalt der absoluten Idee in der Anschauung als ein Gegenständliches aus sich heraus in die Wirklichkeit projicirt, und durch die Vorstellung wieder in sich zurücknimmt, zu einem Besitzthum

des Geistes erhebt. Dem sinnlichen Gefühle entspricht der Reflex der sinnlichen Anschauung in der Vorstellung: allein wie das Gefühl in höherer Weise unmittelbar von dem Göttlichen afficirt wird, so wird auch der absolute, göttliche Inhalt der Anschauung in der Vorstellung präsentirt. Das ist das Wunder des absoluten Geistes, daß er sich in die Wirklichkeit exponirt hat, ohne sich darum zu verendlichen, mit sich selbst zu entzweien. Sofern er sich geoffenbart hat, machte er sich selbst zu einem Gegenstande der Anschauung und Vorstellung, kam zur **Erscheinung**, weil er sich nur als erschienen dem endlichen Geiste, für den er sich offenbarte, manifestiren konnte. So wenig Anschauung und Vorstellung der einzige Weg sind, durch welchen sich Gott dem Menschen offenbart, so wesentlich gehören beide zum Begriffe des endlichen Geistes, und wenn daher auf diesen, als den Mittelpunkt der ganzen Schöpfung die Offenbarung schlechthin bezogen werden muß, so muß Gott, wenn er sich überhaupt in der Schöpfung wirklich geoffenbart hat, sich zu einem Gegenstande der Anschauung und Vorstellung gemacht haben. Der menschliche Geist findet es keineswegs anstößig, den Reichthum seiner Gedanken als reale Gestalten in die Wirklichkeit einzutragen, ohne sich deßhalb unter sich selbst herabzusetzen: wie sollte er denn ein Aergerniß daran nehmen, daß die absolute Idee in Zeit und Raum zur Erscheinung gekommen? Die Vorstellung, indem sie den unendlichen Inhalt in endlicher Form sich vergegenwärtigt, findet darin durchaus nichts Widersprechendes, und bedarf keiner sogenannten Correctur, um die endliche Form zur absoluten zu erheben, dem unendlichen Inhalte anzupassen; sie weiß von nichts Anderem, als daß das, was sie sich vorstellt, und was ihr als geschehen und angeschaut vorgestellt und überliefert wird, wirklich die Idee in dieser zeitlich und räumlich beschränkten Form ist. Bald aber wirft sie diese Unbefangenheit von sich, und stößt sich zunächst an der Unmittelbarkeit des Gefühls, mit dem sie die Voraussetzung theilt, daß die absolute Idee der Inhalt des religiösen Bewußtseyns sey, mit dem einzigen Unterschiede, daß im Gefühle das Absolute sich als Affection des Bewußtseyns ausprägt, während dasselbe sich in der Vorstellung als ein in die Wirklichkeit eingetretenes Gegenständliches darstellt. Der Feind, der die harmlose Zufriedenheit des Glaubens stört, ist der **Zweifel**, der den Gegensatz zwischen dem Unendlichen und

Endlichen immer mehr hervorkehrt, und bis zum wirklichen Widerspruch steigert. Das Absolute, sagt man, kann unmöglich in der beschränkten Form von Raum und Zeit erscheinen, der Begriff des Endlichen schließt den des Unendlichen schlechthin aus, und es wäre somit eine Gotteslästerung, an eine absolute Offenbarung Gottes in der Welt zu glauben. Daraus wird sofort der Schluß gezogen, daß die absolute Idee nur eine transscendente, für das endliche Bewußtseyn negative seyn könne. So lautet das Raisonnement des Rationalismus, der den Standpunkt der Vorstellung für das religiöse Bewußtseyn isolirt, und daher füglich als eine Krankheit desselben betrachtet werden kann, wenn der Begriff der Krankheit als eine im Proceß des Lebens sich fixirende Einseitigkeit und dadurch gesetzte Entzweiung des Selbstgefühls des lebendigen Subjects gefaßt werden muß. Die Vorstellung tritt hier aus ihrem nothwendigen Verbande mit dem religiösen Gefühle, von dem sie die reale Gegenwart des Absoluten im endlichen Geiste und darum im Endlichen überhaupt überkam. Sobald daher die *Vorstellung* auf einen Gegenstand sich bezieht, der nicht durch die eigene Anschauung der vorstellenden Intelligenz vermittelt ist, so läßt diese die Wahrheit desselben nur in dem Falle gelten, wenn er mit dem Kreise ihrer endlichen Vorstellungen übereinstimmt. Gott kann sich nicht auf eine Weise offenbaren, die den von dem Weltzusammenhange abstrahirten Gesetzen widerspricht. Die Welt wird dem ihr in der Schöpfung gegebenen Impulse überlassen, und Gott zieht sich nach dem ersten schöpferischen Acte, als erbangte er vor seinen eigenen Gebilden, in seine absolute Transscendenz zurück.

Dieser krankhaften Isolirung der Vorstellung gegenüber macht sich der Supranaturalismus als eine gesunde Lebenserscheinung des religiösen Bewußtseyns geltend. Er hat es zwar gleichfalls mit Vorstellungen zu thun: allein diese beruhen nicht auf der Uebereinstimmung des überlieferten Inhalts mit dem Inhalte der durch eigene Anschauung vermittelten Vorstellungen, sondern auf dem religiösen Gefühle, das sich von der absoluten Idee unmittelbar afficirt weiß. Im Gefühle einerseits und in der mit demselben harmonirenden Ueberlieferung andererseits wird der Supranaturalismus sich dessen gewiß, daß die absolute Offenbarung, die er sich in der Vorstellung aneignet, wirklich ist. Hier gelangt die Intelligenz zu

der Ueberzeugung, daß dem unmittelbaren Bestimmtseyn im Gefühle eine reale Erscheinung der absoluten Idee entsprechen müsse. Auf dieser Voraussetzung beruht die Wahrheit des menschlichen Geistes. Das Gefühl ist leer und inhaltslos, wenn es nicht in der Anschauung und durch diese in der Vorstellung als ein Gegenständliches sich darstellt; und umgekehrt ist die Vorstellung nur eine abstracte, endliche, wenn sie nur durch endliche Abstractionen und Reflexionen gewonnen wird, und vom Gefühle sich nicht die zuversichtliche Gewißheit aneignet, daß die absolute Idee sich nicht nur offenbaren konnte und wollte, sondern auch wirklich offenbar wurde. Die Wahrheit muß vorerst erscheinen als etwas sinnlich Anschaubares, das von der Intelligenz sofort angenommen und zu ihrem Besitzthum gemacht wird.

Darauf gründet sich die Sicherheit und Wahrheit des Glaubens, in welchem ein Gegenständliches und Fertiges ins Bewußtseyn kommt, das diesen Inhalt sich aneignet. Daß aber die Offenbarung des absoluten Geistes gerade in dieser concreten Weise geschieht und geschehen muß, folgt aus dem Begriffe der Offenbarung, sofern diese eben darauf berechnet ist, ins Bewußtseyn des endlichen Geistes aufgenommen zu werden. Soll dieß geschehen, so kann die sich offenbarende Idee nur in der Form zur Manifestation kommen, die dem menschlichen Bewußtseyn angemessen ist. Uebrigens geschieht es häufig, daß der Supranaturalismus, durch das Vorschlagen des verständigen Elements mit rationalistischen Grundsätzen inficirt, auf die formelle, bloß geschichtliche Entwickelung des Dogmas ein so großes Gewicht legt, und seinen Glauben eben zu negativ und abstract faßt, als die Idee Gottes. Dieß zeigt sich besonders in jenem vornehmen Nichtwissenwollen, im Verläugnen der eigentlichen Erkenntnißquelle, wobei man sich auf das bekannte: nicht sehen und doch glauben mehr, als recht ist, zu gut thut. Daher nimmt man es auch von dieser Seite der Mystik übel, „daß in ihr eine Bewegung des Bildes in den speculativen Begriff geschieht, und im Bunde und Dienste des Mysticismus sich eine Metaphysik und Psychologie bildet, in dem derselbe theils objectiv in dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen, theils subjectiv in der Organisation und dem Vermögen des endlichen Geistes nachgewiesen wird.“

Neben diesem wissenschaftlichen Anstrich, den sich der Supranaturalismus gibt, ist eine Erscheinung des religiösen Lebens noch weit häufiger, die von denselben Principien getragen für den Begriff der eigentlichen Frömmigkeit von wesentlicher Bedeutung ist. Es ist dieß der unter dem Namen Pietismus allgemein bekannte moderne Mysticismus. Weiter oben wurde bemerkt, es verdiene alle Anerkennung, wenn in neuester Zeit das Princip des Protestantismus im Gefühle gesucht werde; nur darf man damit nicht die Vorstellung verbinden, als hätte der Protestantismus in seiner weitern Entwickelung dieses sein ursprüngliches Princip lauter und unverfälscht bewahrt. Im Allgemeinen kann das Gefühl nur in sofern für das Grundprincip des Protestantismus gelten, als in dem unmittelbaren Bestimmtseyn des Bewußtseyns durch die göttliche Idee zugleich die freiste Beziehung auf diese liegt. Allein der Protestantismus beschränkte diese freie Beziehung gleich von vorn herein nicht bloß dadurch, daß er die heilige Schrift, als den vollkommensten Ausdruck der göttlichen Offenbarung, zur einzigen *Richtschnur* des Glaubens machte, sondern es kam damit auch ein rationelles Element in die Unmittelbarkeit dieses Glaubens, indem die Lehre der heiligen Schrift schon der polemischen Berührungen mit dem Katholicismus wegen auf einen bestimmten symbolischen Ausdruck gebracht werden mußte. Dieses Geschäft nahm den Protestantismus so sehr in Anspruch, daß, sobald er sich eine politische Existenz und rechtliche Anerkennung erkämpft hatte, das ausschließliche Gewicht auf die bestimmte Fassung des Dogmas gelegt wurde, was eine Reihe dogmatischer Streitigkeiten zur Folge hatte, unter welchen die gediegene Grundlage eines warmen und innigen Gefühlslebens mehr und mehr verkümmerte, und ein ärgerliches Gezänke um abstracte Formeln, bei denen der eine Theil meist eben so viel und eben so wenig Recht hatte als der andere, dem gesunden Aufblühen einer kräftigen und lebensvollen Gemeinschaft schon im Keime hemmend und erstickend in den Weg trat. Doch konnte sich selbst unter diesen äußerst ungünstigen Verhältnissen das Grundprincip nicht völlig verläugnen. Es lag in der Natur der Sache, daß das in dem religiösen Bewußtseyn der Protestanten gestörte Gleichgewicht auf irgend eine Weise sich wiederherstellte. Geschehen konnte dieß nur von Seiten des beeinträchtigten Gefühls, das dem starren und todten Buchstabendienst durch eine

auf das Praktische gerichtete, die sittliche Besserung des Menschen bezweckende Frömmigkeit das Gleichgewicht hielt, die in sich selbst erstarrten dogmatischen Lehrbestimmungen wieder in Fluß brachte. Dieß ist das große Verdienst Franke's, Spener's und Anderer, welche die einseitige Richtung des Protestantismus nicht durch dogmatische Formeln bekämpften, sondern mit der weit kräftigeren Waffe eines sittlichen Lebens, durch das zweischneidige Schwert einer auf das Leben und die sittliche Natur des Menschen berechneten Predigt. Bei diesen Männern vereinigte sich ein gesunder Sinn für die Erscheinungen in der Natur und Geschichte mit einem scharfen Blicke in das Innere des Menschen: Eigenschaften, die allein das richtige Verständniß der beiden protestantischen Grundlehren von dem Glauben und der Gnade möglich machten.

So viele Berührungspunkte nun zwischen dem ältern Pietismus und dem neuern Statt finden, so hat doch letzterer eine wesentlich andere Färbung [1]). Das Element der Vorstellung tritt bei ihm nicht mehr mit der Bestimmtheit, Klarheit und Sicherheit hervor, wie bei dem frühern, und das Gefühl hat sich so sehr die höchste und letzte Stimme in dem religiösen Bewußtseyn angemaßt, daß nicht nur der Inhalt der Lehre durch dasselbe bestimmt ist, sondern sogar die Thatsachen der heiligen Geschichte in ausschließliche Beziehung zu demselben gesetzt werden. Wenn es von größter Wichtigkeit nicht nur für das christliche Leben, sondern auch für die christliche Wissenschaft war, dem unbedingten Rathschlusse der göttlichen Gnade Alles anheimzustellen, und bei der durch die Sünde nicht nur alterirten, sondern von Gott völlig abgekehrten Natur des Menschen nur in der eben so unbedingten Hingabe an die mittheilende Gnade, oder im Glauben, die Möglichkeit einer erneuerten Beziehung, einer Wiedervereinigung mit dem Göttlichen als leitendes Princip aufzustellen: so bedenklich, ja gefährlich konnte es werden, diesem Grundsatze die Deutung zu geben, als ob die Einwirkungen der göttlichen Gnade ausschließlich auf das Gefühl geschähen, und die Empfänglichkeit für dieselben eben so nur auf

---

1) Dieß scheint besonders Märklin in seiner Schrift über den Pietismus zu wenig berücksichtigt zu haben.

das Gefühl beschränkt wäre. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß der moderne Pietismus an der Facticität der heiligen Geschichte irgend Zweifel hegt, wie dieß bei Schleiermacher der Fall ist: im Gegentheil wird das gläubige Vertrauen auf die göttliche Offenbarung sogar zu einem Cultus des Buchstabens, gewissermaßen zu einem äußern Verkehr Gottes mit der Welt, ohne daß übrigens darum die Bedeutung der Offenbarung eine andere wäre, als im Gefühle das Bewußtseyn der menschlichen Verschuldung gegenüber der göttlichen Strafgerechtigkeit und in Folge davon das Verlangen und die Sehnsucht nach der Erlösung zu wecken, die wiederum nur im Gefühle zu Stande kommt. Dadurch wird der Inhalt der göttlichen Offenbarung in demselben Maaße, in welchem er ein bloß äußerlicher war zu einem bloß innerlichen, zu einer Affection, in der alles Gegenständliche verloren geht, und nichts als eine allgemeine Zuständlichkeit des innern Menschen, geweckt durch die göttliche Gnade, zurückbleibt. In diesem Widerspruche ist der heutige Pietismus befangen: der Buchstabe der heiligen Schrift ist ihm als solcher schon Inhalt der göttlichen Offenbarung; weil Etwas in der Bibel steht, muß es absolut wahr seyn, und es gibt keine Wahrheit, die als ein unmittelbarer Ausdruck der göttlichen Offenbarung gelten und darum als absolut wahr sich erweisen könnte, außer dem in der Schrift Enthaltenen und durch ihre Auctorität Bestätigten. Darum weiß auch der Pietismus, falls er seinem Principe getreu bleiben will, nichts von einem qualitativen Unterschiede zwischen der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments; denn da aller und jeder Inhalt der h. Schrift göttlich inspirirt, somit absolut wahr ist, so weiß man nicht, was den Alten Bund von dem Neuen wesentlich unterscheiden sollte, die Verheißung umfaßt typisch bereits den ganzen Inhalt der Erfüllung, so daß also auch die Erscheinung und das Werk Christi unmöglich als eine neue Schöpfung, als eine totale Umwandlung und Verklärung der menschlichen Natur begriffen werden kann. Und doch soll diese Aeußerlichkeit der göttlich geoffenbarten Wahrheit überwunden, die Schrift von dem ersten Buchstaben bis zum letzten ins Bewußtseyn aufgenommen werden. Auf dem supranaturalistischen Standpunkt ist dieß schon darum unmöglich, weil hier das verständige Denken mit freien Vorstellungen den Inhalt der Bibel wohl in sich aufnehmen und als wahr anerkennen, des-

senungeachtet aber des Zweifels sich nicht ganz und gar überheben kann, ob denn jede einzelne Thatsache, jede einzelne Lehrbestimmung, ohne alle Rücksicht auf den Verfasser, die Zeit und den Ort der Abfassung, weil sie in der Bibel steht und inspirirt ist, an und für sich schon als absolute Wahrheit und Norm unseres Glaubens dahingenommen werden müsse. Wenigstens nimmt es der gewöhnliche Supranaturalismus in dieser Beziehung nicht so haarscharf; er erklärt und modificirt das Eine durch das Andere, bricht an diesem Orte Etwas ab, um es an jenem zuzugeben, und sucht überhaupt den Inhalt der Schrift durch die Reflexion seinem Denken zu accomodiren. Der Pietismus dagegen besteht seinem Principe gemäß, auf der unbedingten Gültigkeit jeder einzelnen Lehre und Thatsache, und hat deßhalb, da er sich dieselben in der Vorstellung gegenständlich macht, die schwere Aufgabe, Alles, was in der Bibel nicht den Stempel unmittelbarer Göttlichkeit trägt, so lange zu drehen und zu deuten, bis es mit der göttlichen Inspiration in Einklang steht. Daher die unendliche Mühe der pietistischen Exegese, die zumal an der Offenbarung des Alten Bundes allen ihren Scharfsinn und alle ihre Gelehrsamkeit einsetzen muß, um nur ihren obersten Grundsatz ungefährdet zu erhalten. Im Ganzen genommen könnte sich der Pietismus für sein eigenes Bewußtseyn dieser Mühe überheben, da er das Dogma weder vor dem Richterstuhle seiner Vorstellungen, noch seiner Gedanken zu rechtfertigen hat, sondern lediglich darauf angewiesen ist, zwischen der Lehre und seinem Gefühle eine Beziehung aufzufinden, durch welche eine innere Affektion geweckt wird. Und weil nun die bildlichen Vorstellungen, als sinnliche Einkleidungen der Idee, auf das Gefühl, dessen eine Seite der sinnlichen Natur des Menschen zugekehrt ist, am stärksten wirken; so bewegt sich auch der Pietismus am liebsten in solchen bildlichen, und ans Sinnliche streifenden Vorstellungen, unter denen das Blut Christi die bedeutendste Stelle einnimmt. Wie die Erbsünde mit ihren Folgen als ein unerklärliches und erdrückendes Schuldbewußtseyn gefühlt wird, ohne das weitere Bedürfniß, die Sünde des Einzelnen auf eine nicht nur äußerliche, sondern innerliche Weise an die Sünde der Stammeltern anzureihen, so wird auch die Befreiung und Erlösung von diesem Drucke als eine magische Wirkung empfunden. Das Blut Christi wascht unsere Sünden rein, sobald die göttliche

Gnade den Glauben gewirkt hat. Was nun aber auf solche magische Weise zu Stande kommt, ist Sache des Augenblicks. In einem einzigen Momente kommt das Schicksal des Menschen für alle Ewigkeit zur Entscheidung. So vielfach auch die göttliche Gnade an dem Einzelnen gearbeitet und gewirkt hat, so bleibt dieß doch ohne allen Erfolg, wenn nicht mit einem Male, wie ein Blitz, das Bewußtseyn auftauchet, daß man in demselben Verhältniß sofort der Frucht der Erlösung theilhaftig, der Sünde los und ledig und zu der Gnade der Auserwählten angenommen ist, wie man vorher unter der Gewalt der Sünde stand, und dadurch dem jämmerlichen Loose der Verdammten anheimfiel. Dieser sogenannte Durchbruch des innern Menschen beurkundet unzweifelhaft seinen Ursprung im Gefühle. Denn wie das sinnliche Gefühl immer entweder ein Gefühl der Lust oder Unlust ist, so fühlt sich das religiöse Bewußtseyn des Pietismns entweder nur unter der Last der Sünde unselig, oder durch die göttlichen Gnadenwirkungen beseligt. Ueber dieses Entweder — Oder kommt der Pietismus nicht hinaus, *eben* insofern er die Vorstellung ins Gefühl auflöst. Er weiß nur von ewig Verdammten und ewig Beseligten, deren Schicksal im Verlauf dieses Lebens im kleinsten Zeitmomente entschieden wird. So lange dieser Augenblick durch die göttliche Gnade nicht herbeigeführt wird, ist alles Dichten und Trachten, des Schuldbewußtseyns ledig zu werden, vergeblich. Wer vor seinem Tode nicht die Ueberzeugung erlangt, oder vielmehr empfunden hat, daß er trotz aller seiner Sünden zu Gnaden angenommen ist, verfällt unbarmherzig der göttlichen Strafgerechtigkeit; allein eben so sehr kann derjenige — und dieß ist die gefährliche Klippe, an welcher der Pietismus so oft scheitert! —, welcher es fühlt, daß es bei ihm zum Durchbruch gekommen, überzeugt seyn, daß er durch keine Sünde der ihm mitgetheilten Gnade verlustig gehen kann. Eine nothwendige Folge dieses Grundsatzes ist der pietistische Particularismus, das bekannte Conventikelwesen. Denn wenn nur diejenigen, die im Gefühle einer unmittelbaren und gänzlichen Umwandlung durch die göttliche Gnade sich bewußt werden, zu den Erlösten gehören, alle Andern aber von den beseligenden Früchten der Erlösung ausgeschlossen bleiben, so besteht schon hienieden, wenigstens faktisch, eine solche unübersteigliche Kluft zwischen Frommen und Unfrommen, wie die heilige Schrift dieselbe erst durch die

bei dem jüngsten Gerichte erfolgende Trennung zwischen Frommen und Gottlosen eintreten läßt. Daß dadurch dem geistlichen Hochmuth alle Wege geöffnet sind, braucht nicht erst nachgewiesen zu werden. Eine solche völlige Absonderung von der Welt und ihren Kindern, wie der Pietismus sich ausdrückt, könnte befremdend erscheinen, wenn man bedenkt, daß die Allgemeinheit des Gefühls die verschiedensten religiösen Ansichten zuzulassen scheint: allein bei aller seiner Unbestimmtheit gibt es doch nichts Intoleranteres, als das Gefühl. Es erhellt dieß schon daraus, daß die sogenannten Geschmacksurtheile, die nichts Anderes sind, als Reflexionen über bestimmte Affektionen des Gefühls, dem bekannten Satze zufolge: de gustibus non est disputandum, zwar äußerst verschieden, aber gerade um so exclusiver sind, weil Jeder an seinem subjectiven Gefühle eine absolut gültige Norm der Wahrheit zu haben glaubt. Ganz auf dieselbe Weise beurtheilt das religiöse Gefühl Alles nach seinem Maaßstabe, mit dem störrigen Eigensinne subjectiver Willkühr, und wenn daher gegen die Art und Weise, wie sich die Idee des Absoluten im Gefühle reflectirt, irgend Einsprache geschieht, so gilt dieß für einen Beweis eines von den Einwirkungen der göttlichen Gnade völlig ausgeschlossenen Geistes. So verkehrt sich die unmittelbare und innige Zuversicht des Glaubens, die unstreitig die schönste Frucht des Gefühls ist, in ein maaßloses Selbstvertrauen, das im eigenen Gefühle die unmittelbare Stimme Gottes, einen Ausfluß seines Geistes verehrt, und deßhalb nichts gelten läßt, was diese Auktorität nicht anerkennt. Daher der Conventikel, jene Kirche in der Kirche, eine Gemeinschaft von Gläubigen, welche den in der Vorstellung gegenständlich gemachten Inhalt der heiligen Schrift in Affektionen des religiösen Gefühls umsetzt, von dem Schleiermacher'schen Grundsatz geleitet, daß das Gefühl nicht irren könne.

Die Religion als ein Gegenstand der Vorstellung hat sich demnach vor einer doppelten Klippe zu hüten: einmal, daß sie die Berechtigung des Gefühls nicht gänzlich vergißt, und ihren Inhalt in leere Abstractionen auflöst, sodann aber auch, daß sie den Inhalt der Vorstellungen nicht in allgemeine Gefühle umsetzt. Indessen ist selbst dann noch, wenn Vorstellung und Gefühl im richtigen Verhältniß zu einander stehen, das religiöse Bewußtseyn noch kein vollkommenes, ermangelt immer noch eines wesentlichen Ele-

ments: der Glaube hat und besitzt zwar den gesammten Inhalt der objectiven Wahrheit, aber derselbe ist im Bewußtseyn noch nicht innerlich geworden, steht dem Subjecte immer noch als ein Anderes, Gegenständliches gegenüber. Was im Gefühle ein unmittelbares Bewußtseyn, in der Vorstellung der durch eigene Thätigkeit gewonnene Besitz eines Gegenständlichen ist, wird im speculativen Denken zu einer That des intelligenten Bewußtseyns. So viele Mühe sich auch der Rationalismus und Supranaturalismus geben, das religiöse Object für das Bewußtseyn von seiner äußeren Gegenständlichkeit frei zu machen, und als die immanenten Bestimmungen des Geistes überhaupt zu reproduciren, so gelingt dieser Versuch doch immer nur unvollständig. Das Gefühl ist gar nicht im Stande, die Zuständlichkeit innern Erregtseyns als einen concreten Inhalt des Selbstbewußtseyns zu begreifen, und auch das Gegenständliche der Vorstellung wird wohl ein Besitz des Geistes, aber nicht die eigene That und reale Erscheinungsweise desselben. Die wirkliche Vereinigung des religiösen Inhalts und der auf denselben bezogenen Intelligenz kommt erst im Denken zu Stande. Weil das Denken es eigentlich mit gar keinem Gegenstande zu thun hat, sondern mit dem Werden der Wahrheit, eben deßwegen kann nur das Begreifen eine Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang und die allgemeine Form der Wahrheit gewähren. Denn als nothwendig erscheint Etwas nur, indem es aus Etwas folgt, resultirt, d. h. erst wird, und nicht schon fertig ist. Das Denken hält sich nicht an den Buchstaben, oder das einzelne Faktum oder Dogma, sondern betrachtet alles Einzelne im Zusammenhang der christlichen Weltanschauung, somit in der Form des Allgemeinen und Nothwendigen. Eben weil der Inhalt der Offenbarung für den Menschen ist, so muß auch diese von ihm nicht nur ergriffen, sondern begriffen, als eine nothwendige Bestimmtheit, oder als der eigene Inhalt des Geistes gefaßt werden. Nur muß man sich hierbei vor dem Irrthume hüten, als ob eben darum, weil der Inhalt der Offenbarung mit der Intelligenz übereinstimmt, von dieser als ihr eigener Inhalt begriffen wird, die Offenbarung selbst Werk dieser begreifenden Intelligenz wäre. Zu dieser Verwechslung kommt man, wenn, was bei einem großen Theile der Hegel'schen Schule der Fall ist, und bei einem consequenten Festhalten an den Grundprincipien dieser Lehre auch

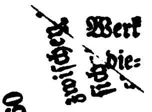
geschehen muß, man die denkende Intelligenz nicht als die Vermittelung zwischen Gefühl und Vorstellung, sondern als eine absolut höhere, von diesen beiden qualitativ verschiedene Stufe faßt, und so gewissermaßen die beiden niederen Stufen ohne Anspruch auf selbständiges Bestehen in diese höhere aufgehen, oder aufgehoben seyn läßt. In dieser isolirten Stellung kann die Intelligenz unmöglich einen Gegenstand anerkennen, den es nicht selbständig, d. h. durch sich selbst und aus sich selbst producirt hat. Die absolute Idee in ihrem An sich seyn, oder in ihrer Transcendenz hat dabei bloß noch die Bedeutung einer abstracten, unlebendigen Allgemeinheit. Statt dessen muß das Denken zu der Vorstellung und dem Gefühle in demselben Verhältnisse stehen, in welchem diese beiden ihre Wahrheit für das religiöse Bewußtseyn nur in und mit einander haben. Von dem Gefühle überkommt es die zuversichtliche Gewißheit einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung, ein inneres Bestimmtseyn durch den heiligen Geist. Dieses allgemeine Bestimmtseyn wird in der Vorstellung gegenständlich: das Gefühl der eigenen Verschuldung und der durch göttliche Macht zu Stande gekommenen Befreiung und Erlösung von diesem Schuldbewußtseyn setzt sich in die Breite geschichtlicher Erscheinung aus einander, das Gefühl der Erbschuld wird zur Thatsache der Erbsünde, das Gefühl der Erlösung zu der geschichtlichen Person des Erlösers. In dieser Form bemächtigt sich das Denken des religiösen Inhalts. Es theilt mit dem Gefühle die Voraussetzung, daß sich Gott in seiner Creatur eben so wenig als in sich selbst widersprechen kann, somit in einer realen Beziehung und Verbindung mit dem endlichen Geiste steht, mit der Vorstellung die Ueberzeugung von der gegenständlichen Thatsächlichkeit dessen, was in der heiligen Geschichte als Faktum oder als Lehre aufgestellt ist: allein es bleibt dabei nicht stehen; es ignorirt, oder läugnet die Widersprüche nicht, welche die einzelnen Thatsachen und die einzelnen Lehrbestimmungen, an und für sich betrachtet, in sich tragen, sondern sucht sich derselben so vollkommen als möglich zu vergewissern, weil bloß durch diesen Widerspruch das Ungehörige, was durch die Form der einzelnen Sätze in die Wahrheit hereingekommen ist, neutralisirt wird. Nicht weil Adam als jener einzelne Mensch gesündigt hat, sündigt auch dieser und jener Nachkomme Adams, sondern weil Adam nicht jener einzelne Mensch ist, sondern der allgemeine Repräsentant der

Menschheit, haben wir Alle in ihm gesündigt; nicht weil Christus als dieser einzelne Mensch gestorben ist, hat er uns erlöst; sondern weil er der zweite Adam ist, die Menschheit ihrem wahren Begriffe nach in seiner Person repräsentirt, ist er unser Erlöser, vorausgesetzt, daß wir unsere Sündhaftigkeit und Endlichkeit negiren, und mit ihm, als dem idealen Haupte der Menschheit, in Lebensgemeinschaft treten. Die individuelle Beschränkung und endliche Erscheinungsweise ist ja nicht der Begriff des Menschen, und wenn sich daher die Vorstellung unmöglich dazu verstehen kann, die Identität des menschlichen und göttlichen Bewußtseyns als wirklich zu Stande gekommen vorauszusetzen, und sich deßhalb jenem blinden Glauben in die Arme werfen muß, der glaubt, wenn er auch nicht sieht, d. h. wenn er auch nicht versteht und begreift; so begreift die denkende Intelligenz eben so sehr die Nothwendigkeit einer solchen zeitlichen und räumlichen Beschränkung der absoluten Idee, als die Negation derselben durch den Tod. Christus wäre nicht der Erlöser der Welt, wenn er nicht durch seinen Tod die individuelle Beschränkung aufgehoben, die Idealität seiner absoluten und unendlichen Geistigkeit wieder hergestellt hätte, um als das unsichtbare Oberhaupt seiner sichtbaren Kirche das zeitliche Faktum der Erlösung durch die fortgesetzte Erlösung in den Herzen seiner Gläubigen in einen ewigen Akt der Versöhnung des menschlichen Bewußtseyns mit dem göttlichen zu verklären. Was an Christo und durch ihn geschehen ist, betrachtet der Gedanke nicht als etwas Abgeschlossenes, Vergangenes, als eine isolirte Thatsache; sondern seine Person und sein Werk sind der Typus für das christliche Bewußtseyn überhaupt. Was bereits geschehen ist, wird im Bewußtseyn der Gläubigen als eine ewige Thatsache, und die höchste Aufgabe des Christen ist es, das Urbild so vollkommen als möglich an sich darzustellen.

Das sind die in den Gesetzen des endlichen Geistes selbst begründeten Principien einer wahren Religionsphilosophie, und die Voraussetzungen, von welchen sich die Mystik, ob bewußt oder unbewußt, gilt gleich viel, leiten läßt. Als die allgemeine Beziehung des endlichen Geistes auf den absoluten ist sie überhaupt Religion; allein sie wird sogleich eine bestimmte, d. h. christliche Religion. Im Allgemeinen freilich enthalten die meisten Religionen mystische Elemente, eben weil die Mystik eine bestimmte Weise des

religiösen Bewußtseyns ist: allein solche Erscheinungen sind nur ein Analogon dessen, was den Namen der eigentlichen Mystik verdient. Jede Religion verbindet mit der Beziehung des endlichen Geistes auf den absoluten die Ueberzeugung einer Trennung, oder eines Abfalls des Endlichen vom Unendlichen, und sucht als Religion (von religare wiederanknüpfen) diese Trennung aufzuheben und eine Vereinigung der disparaten Faktoren zu erzielen. Darum ist die Versöhnungslehre Mittelpunkt jeder Religon, und je nachdem es ihr gelingt, die Vereinigung zu Stande zu bringen, läßt sich auch der Grad ihrer Vollkommenheit bemessen. Nun kann aber bei keiner Religion von einer nicht bloß äußerlich, sondern im Innern des Geistes wahrhaft und wirklich zu Stande gekommenen Versöhnung die Rede seyn, als in der christlichen, und da das mystische Bewußtseyn an und für sich schon die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen nicht nur als möglich, sondern als wirklich vollzogen voraussetzt; so versteht es sich von selbst, daß die Mystik wesentlich christlich ist. Indessen ist die Mystik eben so wenig nur christliche Religion, als Religion überhaupt, sondern **Religionsphilosophie**. Sie vergewissert sich der Vereinigung des Menschen mit Gott nicht nur im Gefühle und im Glauben, sondern begreift die Allgemeinheit und Nothwendigkeit derselben durch den freien Gedanken. Diese Bestimmungen könnten übrigens den Schein erwecken, als ob das Princip der Mystik ausschließlich im religiösen Bewußtseyn, und nicht zugleich auch im Inhalt der absoluten Idee selbst zu suchen wäre: allein dieß scheint nur so. Sofern die Mystik die christliche Religion zu ihrem Gegenstande hat, hat sie allerdings mit jeder andern Weise des christlichen Glaubens den Inhalt der Lehre gemein; indessen wird dieser doch dadurch, daß sie ihn speculativ begreift, ein anderer. Der Unterschied, der auf den verschiedenen Stufen der Intelligenz zunächst nur die Form zu betreffen scheint, bezieht sich mit der Form auch auf den Inhalt, und wenn daher bei der Mystik die Beziehung des endlichen Geistes auf den unendlichen eine **specifische** ist, so muß auch die objective Seite der Religion oder das Verhältniß Gottes zur Welt dadurch wesentlich modificirt und bedingt seyn.

Von diesem objectiven Verhältniß ist **Görres** in seiner Mystik ausgegangen. Nach ihm ist die Mystik „ein Schauen und Erkennen unter Vermittelung eines höhern Lichts, und ein Wirken und Thun



unter Vermittelung einer höhern Freihe… Werk
Wissen und Thun durch das dem Geiste … die=
und die ihm eingepflanzte persönliche Freihe…
Sie will über die gewöhnliche Führung in g…
ten Welt= und Lebensverhältnissen hinaus …
der menschlichen Creatur mit der Gottheit begr…
unterwürfigkeit im Verhältniß der Kindschaft
in Liebe entfaltend. Seinen ersten und höch…
Grund wird dieser vertraute Bezug mithin in … …weit, als seiner wirkenden Ursache wie seinem Endziel finden. Diesem seinen bedingenden, selber unbedingten Gliede wird sich aber ein zweites Bedingtes, in der Creatur Gegebenes beifügen, das ganz im Kreise der Bedingungen des creatürlichen Daseyns begriffen, dem Verkehre seine natürliche Unterlage gibt. Ueber ihr und den gewöhnlichen Naturgesetzen erbaut sich daher das höhere Verhältniß von Seite des in dasselbe eingehenden Menschen. Den aufwärts strebenden Kräften muß sie nach abwärts ihren Stützpunkt geben, und wie hoch nun der ansteigende Strahl sich immer erheben mag, wie sehr das Crystall seiner Wasser im Lichte der Höhe sich clarificirt: von seinem Quellbrunn, der ihn gegeben, vermag er sich nicht ganz loszusagen, noch auch von dem niederziehenden Gesetze der Tiefe sich völlig zu befreien.

Wie aber nun in der menschlichen Creatur ein Geist im Lebensodem sich in einem Leibe regt, und ein zweifaches Gesetz in **geistiger** und **leiblicher** Ordnung in ihm regiert: so wird es auch ein erstes Grundverhältniß seyn, das aus einer in die andere sich hinüberzieht. Beide Glieder dieses Verhältnisses haben ursprünglich harmonisch sich gegenübergestanden; denn da das eine im **Bilde** der Gottheit, das andere in ihrem **Gleichnisse** ausgeschaffen worden, haben sie, in einem dritten übereinstimmend, nothwendig auch unter sich übereinstimmen müssen. Sie haben aber dadurch übereingestimmt, daß das Bild als Vorbild im Gleichnisse als dem Nachbilde sich theoretisch wiedergefunden, und praktisch es darum beherrscht; woraus denn die gesammte Symbolik des Lebens hervorgegangen. Als aber durch die Schuld das Bild der Gottheit verloren gegangen, und so Ausschein wie Wiederschein sich getrübt, weil, was uneins ist im gemeinsamen Dritten, auch uneins ist unter sich; so hat mit der Störung der Harmonie

religiösen Urbild und Abbild auch jene Symbolik für die Anschauung ein verwirrt, und indem das Gleichniß, statt dem Urbilde sich zu fügen, es lieber sich zum eigenen Abbilde machen, und somit practisch es beherrschen möchte, hat jener Kampf begonnen zwischen den beiden Ordnungen, den eben die Mystik aufgenommen, und den sie zum Ende zu streiten sich bemüht, weil ohne das die Wiedereingeburt des Gottesbildes und die Wiederherstellung der alten Symbolik nicht geschehen mag [1])."

„Gegen die Natur hin übertrifft zwar der Mensch alle Thiere an sinnlicher Schärfe und Beweglichkeit; aufwärts aber in nach Gott hingewendeter Mitte ist er, seit die Sünde in ihn eingedrungen, wie pflanzenhaft geworden; weil das höhere Organ hingeschwunden, ist nur eine Ahnung des Göttlichen ihm geblieben. Wie die Pflanze fühlt er dunkel den Strahl des höhern Lichtes, das ihn bestrahlt, und den Zug der Schwere, der ihn nach aufwärts lockt; unverständliche Affekte drängen ihn einer höhern übernatürlichen Ordnung der Dinge entgegen; aber festgehalten und gebunden von einer ihm inwohnenden Eigenschwere, unbeholfen durch das Gewicht der Last, die sich ihm angehängt, vermag er ihnen nur in ungewisser, ihrer selbst nicht mächtigen und schwerfälligen Bewegungen Folge zu leisten. Es behauptet aber nun die Mystik, es gebe eine Weise schon hienieden, dieß tiefere, bloß pflanzenhafte Verhältniß der Seele zur Gottheit, die sie bescheint und zieht, aufzuheben, und zu höheren und näheren Beziehungen hinaufzusteigen, und diese Steigerung, die wir selber uns nicht zu erwirken vermöchten, vollbringe sich durch die Gnade von Oben, auf die Bedingung, daß unsere Mitwirkung der allzeit Wirksamen entgegenkomme" [2]).

So viel Treffendes und Wahres auch diese Bemerkungen enthalten, so tritt bei dieser Begriffsbestimmung doch allzusehr das objective Moment der Religion hervor, so daß der freien Beziehung des Menschen auf Gott nicht der gehörige Spielraum gelassen wird. Und weil nun das gesammte Gebiet des mystischen Lebens

---

1) Die christliche Mystik von J. Görres. I. B. S. 28 ff.

2) Heinrich Suso's Leben und Schriften; von M. Diepenbrock; mit einer Einleitung von Görres. 2te Auflage S. XLV.

mit allen seinen Erscheinungsformen für ein unmittelbares Werk der göttlichen Gnade gehalten wird, so müssen auch die durch diesen Zug von Oben im Bewußtseyn des Menschen hervorgerufenen Zustände sich als absolut wahr erweisen, und somit die subjective Seite der Mystik unbedingten Anspruch auf allgemeine Anerkennung machen können. Wahr ist es, die Mystik, wurzelnd im Bewußtseyn der Sünde, läßt die durch dieselbe gewaltsam unterbrochene und zerrissene Verbindung des endlichen Geistes mit dem absoluten nur durch das unmittelbare Einschreiten der göttlichen Gnade wiederhergestellt werden; daraus folgt jedoch nicht, daß die Vermittelung des höheren Lichtes und der höheren Freiheit an sich schon das charakteristische Merkmal der Mystik ist. Im Gegentheil hat der Pietismus nicht nur, sondern überhaupt der Supranaturalismus dieselbe Ueberzeugung. Die objectiven Einwirkungen von Oben begründen noch keinen qualitativen Unterschied, sondern dieser stellt sich erst dann heraus, wenn wir die Art und Weise ins Auge fassen, wie die vom absoluten Geiste ausgehenden Bewegungen sich im Bewußtseyn reflektiren, und besondere Zustände des innern Menschen hervorrufen und begründen. Ueberhaupt ist es bedenklich, den durch die Sünde in das Verhältniß zwischen Gott und Mensch gekommenen Riß so zu erweitern, daß die natürliche Unterlage der bedingten Creatur zu einem pflanzenhaften Verhältniß herabgesetzt wird, in welchem der Mensch den höhern Erregungen nur im Allgemeinen zugänglich, nichts als dunkle Rührungen erlangt, und von seiner Sinnlichkeit festgehalten, nur instinktmäßig dem Lichte entgegen und vom Schwerpunkte ab, wie bei der Pflanze in Zweigen und Blättern sich bewegt. Die Mystik hat zu viele speculative Elemente, als daß sie die Vereinigung mit dem göttlichen Geiste, die ihr Ziel und Endzweck ist, nicht wenigstens der Möglichkeit nach selbst in der sündigen Natur des Menschen begründet fände, und bei aller sittlichen Strenge, womit sie die Sünde und ihre Folgen beurtheilt, fehlt es ihr doch nicht im Menschen selbst an einem Anknüpfungspunkte für die höheren Erregungen, wiewohl dieser lediglich im Begriffe der formalen Freiheit gefunden wird.

Wie das religiöse Gefühl die Grundlage für die Religion im Menschen überhaupt bildet, so läßt auch die Mystik die absolute Idee für das endliche Bewußtseyn durch das Gefühl vermittelt seyn. In dem allgemeinen Abhängigkeitsgefühle stellt sich das

Bewußtseyn der Sünde oder Schuld als der ursprüngliche Gegensatz dar, der sich in der Vorstellung zum Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, des Bedingten und Unbedingten erweitert. Werden diese gegensätzlichen Bestimmungen der Sündhaftigkeit des Bedingten einerseits und der absoluten Sündenfreiheit des Unbedingten andererseits in solcher Allgemeinheit festgehalten, so resultirt daraus in Beziehung auf den Begriff Gottes, daß derselbe an sich ein transcendenter, somit negativer ist. Wenigstens ist für den sündigen Menschen eine adäquate Erkenntniß Gottes unmöglich, wobei es freilich unentschieden bleibt, ob und inwiefern eine solche Erkenntniß vor dem Sündenfall möglich war und wirklich Statt fand. Die abweichenden Ansichten, welche sich dießfalls bei den Mystikern finden, thun dem Systeme selbst keinen Abbruch, selbst wenn man es bedenklich finden sollte, dieselben durch die wirkliche Vereinigung des endliches Geistes mit dem unendlichen, als dem unzweifelhaften Resultate des mystischen Prozesses mit einander in so weit in Uebereinstimmung zu bringen, daß die Möglichkeit einer adäquaten Erkenntniß Gottes im Begriffe des Menschen liegen muß, weil im andern Falle auch die Möglichkeit einer Transsubstanziation oder Transformation der Seele in Gott geläugnet werden müßte: genug, bei dem innigsten Verhältnisse, in das der Mensch mit Gott tritt, bleibt er doch stets bedingt, abhängig und endlich, so daß er also den unendlichen Geist in seiner Unbedingtheit, als in einem unzugänglichen Lichte wohnend, sich gegenüberstellen muß. Dieses Licht, das unerschaffene, ewige, überklare abgründige, übereinfache, ist das Gute selbst, alles Seyenden Maaß, Zahl, Ordnung, Begriff, Ursache, Zweck; Alles gegen sich wendend, was sichtbar ist, begrenzt, bewegt, erwärmt, erleuchtet es Alles, und im Bewegen reinigt, belebt, nährt und erneut es jegliches Ding, das je sein Strahl beschienen. Treffend bemerkt hierüber Görres (a. a. O. p. LXV.): „Indem dieß Licht aber, weil selbst Gottes Wesen, gleich diesem von aller Erscheinung gelöst in sich selbst beharrt, darum wird es selber, obgleich Grund aller Sichtbarkeit, doch selbst unsichtbar seyn. Es hat in und mit der Gottheit zu solcher Klarheit sich gesteigert, daß kein Auge es zu fassen vermag; sein Uebermaaß hält daher auch jenen wachgewordenen, clarificirten Sinn geblendet, und überströmt die höhern geistigen Kräfte in solcher Fülle, daß sie im Ueberglanze nichts

mehr verstehen, noch vernehmen. Denn nur in den Finsternissen, welche das physische Licht tingiren, wird das Licht vom äußern Sinne wahrgenommen: dieß übergeistige, göttliche Licht aber, im reinen Gottesakte wesend, bleibt, wenn auch vernommen, doch ewig unvernehmbar, und ist daher sichtbar zugleich und unsichtbar, erkennbar und immerdar unbegreiflich, leuchtend zugleich und dunkel. Zu der Wohnung Gottes führt kein Zugang, und das Mysterium, das ihn zugleich in Licht und Nacht verhüllt, bezeichnet zugleich die Beschränktheit der Creatur und die Unfaßbarkeit des Schöpfers. Wer nun aber durch die Anschauung im Dunkeln, eintretend in die Nacht des Nichtwissens, zu diesen Mysterien den Zutritt erlangt, der hat dort mitten in der Gottesnacht den vollen Gottestag gefunden: nicht sehend und wissend, weiß er; nicht sehend das Sichtbare, weil es in dem Dunkel sich verdämmert, sehend aber das Unsichtbare, weil es allübertreffliches Licht geworden."

Solche Negativität und Ueberschwenglichkeit der absoluten Idee stellt sich zunächst im Gefühle dar: allein sogleich tritt der Gedanke regulirend dazwischen, überwindet die Sprödigkeit des transcendenten Verhältnisses, und begreift die Nothwendigkeit einer allgemeinen Offenbarung oder Selbstmanifestation Gottes. Schon das allgemeine Abhängigkeitsgefühl, das sich im Gefühle der Sünde des Widerspruchs mit der absoluten Idee bewußt wird, überwindet auf dieselbe unmittelbare Weise diesen Gegensatz durch das Gefühl der Erlösung, womit zugleich der Begriff einer realen Selbstoffenbarung Gottes gegeben ist. Je stärker nun im Schuldbewußtseyn das Gefühl der eigenen Unwürdigkeit und das Bedürfniß einer unmittelbaren Erleuchtung durch die göttliche Gnade hervortritt, desto mächtiger muß auch das Verlangen nach Erlösung, die Sehnsucht nach den Einstrahlungen eines höheren Lichtes und den Wirkungen einer höhern Freiheit sich offenbaren, da die Schwachheit der eigenen Natur die Erreichung des Ziels, worauf das mystische Streben gerichtet ist, als unmöglich erscheinen läßt. Dadurch ist die Grundlage der Mystik eine sittlich-religiöse. Mag man den Ursprung der Sünde suchen, wo man will, vorausgesetzt, daß man ihn nicht außerhalb, sondern innerhalb des Menschen sucht: immer wird man auf die Erfahrung zurückkommen, daß der Sündenfall ein Fall des Menschen aus dem Geisterreiche ins Naturreich, aus dem Geistigen ins Leibliche war, so daß es also, wenn die Bande,

welche der Mensch durch die Sünde gelöst hat, wieder angeknüpft werden sollen, hauptsächlich darauf ankommt, die Bande, die er eben dadurch mit der Sinnlichkeit geknüpft, wieder zu zerreißen, das feindselige Scheidungsmittel selber auszuscheiden, damit die Wiedervereinigung geschehe. Die Mystik, die da befreien und wiederherstellen will, wird daher den Verkehr der Leiblichkeit mit der äußern Natur zunächst ins Auge fassen, und ihn durch ihre Disciplin zu regeln unternehmen. Das untere Leben soll durch die Ascese erhöht und gereinigt, der bittere, immerfort aus der Vergangenheit in die Menschheit hineinquellende Giftbrunnen zuerst gedämmt und abgeleitet, seine Adern unterbunden werden. Von seiner gemeinsamen Wurzel abgeschnitten ist dadurch der Todesbaum in dem Menschen auf seine eigene Vegetationskraft beschränkt, und so mag das Leben, ohne einen allzu ungleichen Kampf einzugehen, mit ihm sich Streits unterfangen, und dem Kernstamme kann es gelingen, die Schmarozerpflanze zu ertödten, die sich um ihn hergewunden. Hierauf beruht der Begriff und die Berechtigung der mystischen Ascese: allein diese bekommt eine einseitige Richtung, sobald die Sinnlichkeit und Leiblichkeit an sich schon für das Princip des Bösen genommen wird, das die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott unmöglich macht, wie es gleich Anfangs das Band der ursprünglichen Einheit löste. Im Allgemeinen ist jede Mystik ascetisch, sofern sie vom Gefühle der Sünde ausgeht; nur darf sie in diesem Gefühle nicht so erstarren, daß sie auf die Ertödtung des Fleisches das hauptsächlichste Gewicht legt, und die Einwirkungen der höhern Gnade dadurch bedingt seyn läßt. Es fehlt nicht an zahlreichen Beispielen in der Geschichte der Mystik, wo die Ertödtung des äußeren Menschen mit einer Strenge, beinahe Unmenschlichkeit hervortritt, durch welche die creatürliche Unterlage, auf der sich das religiöse Bewußtseyn aufbaut, nicht sowohl geordnet, als im eigentlichen Sinne des Wortes zerstört wurde. Solche Erscheinungen können nur als Ausartungen des an sich vollkommen richtigen Grundsatzes gelten, daß in der allgemeinen Umkehr des Menschen alle Verhältnisse ihre Wende finden, und der ganze Mensch in allmähliger Umbeugung in all' seinem Wesen in eine im tiefsten Grunde veränderte Beziehung zu Gott, zur Welt und zu sich selbst kommen soll. Derlei Uebertreibungen und Ueberschätzungen der äußern Disciplin erscheinen um so gefähr-

licher, da durch die äußere Ascese im Innern des Menschen Zustände hervorgerufen werden, denen das gesteigerte Gefühl nur allzu bereitwillig die Weihe einer höhern Erleuchtung beilegt.

Diese Ascese nun macht mit dem zu der Lebenserregung verwendeten Stoffe den Anfang. Dem Einströmen und Einfluthen der äußern Elemente wird eine enge und immer engere Grenze gesetzt, und insbesondere der Zufluß der Nahrung auf ein Kleines, ja Kleinstes zurückgebracht. Alle Verrichtungen des untern Lebens, jetzt nur selten durch äußere Erregung angefacht, gerathen mehr und mehr ins Stocken, und kommen dem Versiegen nahe, indem alle Organe bloß pflanzenhafter und thierischer Verrichtungen aus Mangel des anzueignenden Stoffes einschwinden. Was das strenge Fasten angefangen, muß der sparsame Schlaf, auf hartem Lager nur zur alleräußersten Nothdurft eingenommen, vollenden, das höhere Leben mehr und mehr in seinen elementaren Stoffen lösen, was organisch und äußerlich durch eine entsprechende Lösung des höhern Nervensystems vom untern Blutsysteme sich andeutet. Die Gesundheit und Frische des Lebens verwandelt sich sofort in einen Mißklang; es müssen Krankheit und Leiden hervortreten, denn das Blut, der ihm von Außen zugeführten Nahrung beraubt, wendet sich gegen seine eigenen Organe, um den Lebensprozeß, wenn auch nur nothdürftig, fortzusetzen. Der Geist, immer wach und thätig, erhält seine dienstbaren Geister in steter Bewegung; Welle auf Welle quillt in seinen Strömungen hinaus, und das Mißverhältniß, indem Nerve mit Muskel kämpft, sich in Krämpfen, Zuckungen und Convulsionen periodisch und dürftig auszugleichen suchen. Hat das untere Leben die Wirkungen der ascetischen Zucht erfahren, so wird das Seelenleben mit seinen Affekten, Trieben und Neigungen von seiner bisherigen Bewegung gewaltsam frei gemacht, in seinen Strömungen umgewendet und die Macht der Begierde durch Mortifikationen gebrochen. Darunter rechnete man besonders das Geißeln, auf das man schon im Beginne des eilften Jahrhunderts als auf ein taugliches ascetisches Mittel verfallen war. Und doch gelang es nur selten, trotz dieser übermäßigen Strenge, die sinnliche Natur völlig zu bewältigen, und zur bereitwilligen Dienstbarkeit gegen den Geist umzustimmen; ja gerade Solche, die ihr Fleisch am unerbittlichsten ertödteten, hatten am meisten mit **Anfechtungen**, immer wieder erneuten Regungen des sinnlichen

Menschen zu kämpfen, weil, wie Görres (Mystik, I, 412) richtig bemerkt, nach den Naturgesetzen in allem Organischen, im Verhältniß wie die Energie irgend eines Organes sich gebrochen findet, die Beweglichkeit desselben um so mehr gesteigert wird, mit dieser aber der Umkreis, in dem es Reizungen und Erregungen geöffnet ist, sich erweitert, und diese, wenn sie endlich bis zu einem gewissen Grade sich gehäuft, den Umschlag bewirken, wo eine fieberhafte Energie wieder an die Stelle der Entspannung tritt, und so lange anhält, bis die angehäufte Erregbarkeit durch die übermäßig verstärkte Erregung sich verzehrt.

Daß eine solche übertriebene Weise der Ascese etwas Gezwungenes und Naturwidriges hat, wird man um so weniger läugnen wollen, wenn man bedenkt, daß gar nicht selten gerade Solche, die in der Geschichte der Mystik Epoche machen, das Uebermaaß der ascetischen Uebungen bedauerten, womit sie ihren Körper zu Grunde richteten, die Macht ihrer Natur allzusehr brachen, und dadurch des Werkzeugs für das thätige Leben sich selbst beraubten. Wendet man dagegen ein, diese blutige Lehre, welche des fröhlichen Lebens sichere Gegenwart trübe und verfinstere, müsse, eben weil sie als Ausnahme des Maaßes und des harmonischen Verhältnisses in allen Vorkommnissen gegeben ist, diese Ordnung vielmehr stärken und bekräftigen, als sie umstoßen, indem jene Privilegirten der Gnade in ihre Bestimmung sich nicht eingedrungen, sondern des Rufs dazu erharrend, sofort auch die Leitung von Oben erlangt haben, so bleibt man wenigstens den Beweis für diese Behauptung schuldig, und setzt zugleich eine durchaus verschiedene Weise der göttlichen Gnadenwirkungen voraus. Muß man ja doch selbst bei dieser Annahme einräumen, daß, ist einmal die umschreibende Linie natürlicher Lebenszustände durchbrochen, in dem schrankenlosen Gebiete, das sich nun öffnet, das gehörige Maaß und die Unterscheidung zwischen dem Treiben des höhern Geistes und dem eigenen übertreibenden Eifer schwer zu finden ist. Der Besitz des Leibes ist keine Alode. Er hat die Natur des zu Lehen übertragenen Eigenthums; nur über die Zinsen, und auch über diese nicht unbedingt, können wir verfügen. Um so bereitwilliger wird man das Verdienstliche einer solchen Ascese anerkennen, welche, die sinnliche Begier nach Kräften eindämmend und beschränkend, dem ins Weite strebenden Geiste, umflossen von all' den Strö-

mungen der ihn umgebenden Natur, in seinem auslaufenden Treiben Einhalt thut, und indem sie die vorbrechenden Lebenskräfte bändigt, und den lockenden Zauber entwaffnet, auch die Strömungen wahrnehmender Sinne in strenger Zucht und scharfer Bindung festhält. In sich selbst gesammelt, concentrirt der Geist sein Denken und Wollen auf einen Punkt, gewöhnt sich, das Licht und die Wahrheit nicht länger mehr außer sich zu suchen, sondern es zunächst im eigenen gereinigten und gefesteten Grunde zu finden. Vorzüglich wird der Eigenwille gebrochen, von dem der heilige Bernhard sagt, daß, wenn er aufhörte, auch die Hölle nicht seyn würde, weil ihre Flammen gegen nichts sonst wüthen könnten. Die gelöste Seele aber mag nicht schwebend ohne alle tragende Unterlage bleiben; sie soll in Gott und für Gott handeln und denken, die gelösten Kräfte in Gott eintragen.

Alle diese Formen der Mystik, die im Leben der Mystiker entweder in der Totalität ihres allgemeinen Charakters, oder mit einer bestimmten Ausprägung und entschiedenem Hervortreten der einen oder der andern vorkommen, sind Ausflüsse eines tiefen und innigen religiösen Gefühls. Indessen wäre es ein offenbarer Irrthum, wenn man das Wesen der Mystik ausschließlich, oder auch nur hauptsächlich in dieser unter Einwirkung eines höhern Lichts und einer höhern Freiheit bewerkstelligten Ertödtung der natürlich — leiblichen Seite des Menschen, so wie in den dadurch gewirkten innern Zuständen finden wollte: die Ascese ist nur die bedingte Grundlage der Mystik, der allgemeine Boden, aus welchem sich ihre Blüthe entfaltet. Allerdings soll und muß das sinnliche Prinzip bewältigt und in sein untergeordnetes Verhältniß herabgedrückt werden, wenn man das Ziel wirklicher Versöhnung mit dem Göttlichen erreichen will; deßhalb hat man sich aber nur um so mehr vor jedem Uebermaaße der ascetischen Uebungen zu hüten, weil mit der Zerrüttung der natürlichen Leiblichkeit auch die geistige Organisation in ihrer nach Oben gekehrten Richtung Lebensformen aus sich hervortreibt, welche, da sie vom religiösen Gefühle ausgehen, nicht ohne religiöse Beimischung und Färbung, trotz dem aber einer um so größeren Mißdeutung fähig sind, weil sie, außer dem Kreise des gewöhnlichen Bewußtseyns sich bewegend, für eine unmittelbare Schöpfung des göttlichen Geistes sich ausgeben, wäh-

rend sie in Wahrheit größere oder kleinere Abnormitäten der gesunden geistigen Natur sind.

Auf diesem Standpunkte wird der ganze Inhalt der Mystik visionär. Das mächtig erregte und über die Sphäre der gewöhnlichen Existenz entrückte Gefühl offenbart seine unmittelbare und immanente Beziehung auf die absolute Idee in Erscheinungen, die mit den Gesetzen unserer natürlichen Umschreibung in Widerspruch zu seyn scheinen, wobei sich zuletzt das ganze Geschäft des Menschen darauf beschränkt, den Reflex der absoluten Idee im endlichen Bewußtseyn auf äußerliche Weise zur Erscheinung zu bringen. So geht es, wenn man dem religiösen Gefühle einen zu großen Spielraum öffnet; denn da dieses nach einer Seite hin dem Sinnlichen, nach der andern dem Uebersinnlichen zugekehrt ist, so zerfließen in ihm, wenn es nicht durch die Vorstellung und das Denken regulirt und bestimmt wird, die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen, des Natürlichen und Geistigen, und der so reiche Inhalt der göttlichen Offenbarung verflüchtigt sich in die Schwebe eines unmittelbaren Bestimmtseyns durch die absolute Idee, eines Bestimmtseyns, das, weil es das Gefühl betrifft, sich auch einen sinnlichen Ausdruck gibt. Diese in der Mystik vortretende Seite des Gefühls hat Görres wissenschaftlich zu begründen und in seine besondern Momente aus einander zu legen gesucht. Ganz in Uebereinstimmung mit seiner Definition der Mystik, als eines Schauens und Erkennens unter Vermittelung eines höhern Lichts, und eines Wirkens und Thuns unter Vermittelung einer höhern Freiheit, einer Definition, die nichts Anderes ist, als der Ausdruck für das durch die objective Idee bestimmte subjective Gefühl, verfolgt er sofort letzteres durch die verschiedenen Zustände seines allgemeinen Bestimmtseyns; wobei ihm nicht nur die eigenen Aussagen der Mystischen über ihre innern Zustände über allen Zweifel erhaben, sondern auch alle fremden Zeugnisse, theils über die außerordentlichen Naturveränderungen, die man an solchen Personen gewahrt zu haben behauptet, theils über die von ihnen selbst mitgetheilten Visionen vollkommen zuverlässig sind. Und doch sollte man nirgends vorsichtiger seyn, als gerade bei solchen Erscheinungen, die, größtentheils hervorgerufen durch eine in Folge allzustrenger Ascese eingetretenen Ueberreizung des Nervensystems, nur allzudeutliche Spuren subjectiver Täuschung an sich tragen. Wer wollte läugnen,

daß durch eine außergewöhnliche leibliche Disciplin organische Veränderungen nicht nur im Allgemeinen möglich sind, sondern auch Umbildungen des obern Lebens in allen seinen Verrichtungen, der Belebung und der Lebenswärme im Athmungssysteme, Reproduction und Metamorphose der Leiblichkeit durch einen gewissen Geruch der Heiligkeit, durch eine besondere Oelbildung, oder durch außerordentliche Geschmeidigkeit und Beweglichkeit, ja sogar durch eine Art von Unverweslichkeit in Folge eines natürlichen Processes wirklich Statt finden können? Wer wollte läugnen, daß über dieser organisch-unterirdischen Region, die sich tief in unser Körperliches verbirgt, auch der mittlere Mensch, oder das Seelenleben in seiner freiwilligen Bewegung und Haltung, in seinen Affectionen, Treiben und Leidenschaften, endlich in seinen Sinnen und Wahrnehmungsvermögen eine Aenderung erleiden kann; daß in Folge der gewaltsam unterdrückten und beschränkten Naturströmungen, der gleichsam umsponnenen Kräfte, die von Unten auf in die geordnete Stille der Seele einzubrechen suchen, und der Bilder, welche sich von Oben eindrängen möchten, zuerst Störungen in der Bewegung und Haltung, Ungeschick und krampfhafte Heftigkeit des Zitterns eintreten, bis es zu einem Somnambulismus der Bewegungen kommt; daß die Affecte in der Jubilation eines Theils und in der Gabe der Thränen andern Theils zum Ausbruch kommen, und daß an den Sinnen Manches eine veränderte Gestalt annehmen kann? Wer wollte läugnen, daß in den geistigen Gebieten, durch die Steigerung des Wahrnehmungsvermögens und der Einbildungskraft, das Herz ohne Vermittelung der Sprachwerkzeuge seine Gefühle auszusprechen scheint; in Töne hervorbricht, die kein Product der artikulirten Stimme sind, oder eine ganz neue Rede sich bildet? daß die Einbildungskraft, in dem aushallenden Worte frei waltend, in der bildenden Kunst, in der Tonkunst, Poesie und Beredtsamkeit, wie durch höhere Eingebung, ohne vorangegangene Uebung künstlerisch sich ausprägt; daß die höchsten geistigen Fakultäten zum Gottsehen, Gottvernehmen, Gottspüren, Gottschmecken, Gottfühlen mystisch erhoben, die Willenskräfte gleichsam durch höhern Impuls bewegt werden? Endlich, daß die im N. T. genannten Gaben des Geistes in der Geisterunterscheidung und doppelten Sprachgabe, in der Gabe des Glaubens, der Weisheit und Wissenschaft, und in den Gaben der

Weissagungen, der Heilungen und der Wundermacht auf eine ähnliche Weise zur Erscheinung kommen? Wer wollte läugnen, daß in den höhern Gebieten der Ekstase alle Kräfte der Seele leicht und willig die peripherischen, gegen die Welt hingekehrten Gebiete des geistigen Lebens verlassen, um gegen die Mitte und die einwärts gewendete Tiefe sich zu sammeln; der Schlummer die nach dieser Richtung hin wirksamen Vermögen eng befangen hält, und der Verkehr mit der umgebenden Welt aufgehoben ist? Wer wollte nicht gerne zugeben, daß, nachdem die vorbereitende Disciplin in dem sinnlichen Menschen allen überflüssig beschwerenden Balast ausgeworfen, die vegetativen und animalischen Kräfte in enge Schranken zurückgewiesen hat, so daß die leibliche Natur noch nicht mit so vielen Wurzeln an der Erde haftet, als zur Fortdauer ihres Bestands unumgänglich-nothwendig ist, beim Eintritte in den übersinnlichen Zustand alle Schatten aus der Tiefe herauflaufen, die Seele den Körper nicht mehr zu beleben scheint, die Lebenswärme versiegen will, der Athem stockt, jede freiwillige Bewegung aufgehoben ist, alle tiefern Affecte sich von fremder Macht gebunden fühlen, und das ganze Leben sich von dieser Macht unwiderstehlich wie in eine andere Region hinübergerissen fühlt? Und sollte man, nachdem die wissenschaftliche Kritik solche Zustände geprüft und gewürdigt hat, sich nicht auch dazu verstehen, daß die Ekstase, zunächst das Cerebralsystem berührend und afficirend, von organischen Lichtentwickelungen begleitet ist, so gerechte Zweifel sich auch gegen das demselben Kreise anheimfallende Unsichtbarwerden erheben lassen; daß bei der geistig-seelischen Vision sich nicht nur Gesichte in den äußern Sinnen, sowie in dem innern Sinne und der Einbildungskraft bilden, sondern auch in dritter Gattung solche, die in den geistigen Kräften sich gestalten, und die der Mysticismus deßhalb intellectuale nennt, wie er die ersten als körperliche, die zweiten als seelische bezeichnet hat? Immerhin mögen die äußern, hellsehend gewordenen Sinne Bezüge auffassen, die ihnen sonst im gewöhnlichen Zustande entgehen; immerhin mag der innere Sinn einen directen Bezug zur Geisterwelt erlangen, bis zuletzt der Geist selber, über den Sinnen activ hellsehend geworden, die Dinge nicht in ihren äußern Formen, die sich ihm einprägen, sondern von Innen heraus, in der Mitte erfaßt, und sie eben so erfassend schaut, so daß in den beiden ersten Stufen die

Gebilde in einer Art von mystischer Kunst sich gestalten, während auf dritter Stufe die mystische Wissenschaft sich bildet. Eben so mag es wahr seyn, daß im ekstatischen Zustande die Sprachwerkzeuge und die ihnen zugetheilten Kräfte unwillkührlich in ein ekstatisches Sprechen, Tönen und Singen ausbrechen, daß eine Transformation der Leiblichkeit eintritt, die besonders in der Stigmatisation und andern plastischen Gebilden sichtbar wird; daß die ekstatische Seele ergriffen von den Scenen des Leidens Christi, den Hinschreitenden auf allen seinen Wegen begleitet, und in freier Hingebung die Leiden auf sich übertragend, diese im Abbilde an sich wiederholt; daß das Bewegungssystem in dem ekstatischen Wandeln, Schweben und Fliegen selbst das Gesetz der Schwere überwunden zu haben scheint, und durch Anziehung und Durchwirken der Massen, oder sogar durch thätige Wirkung in die Ferne die natürlichen Schranken des Raums durchbricht: selbst wenn alle diese Erscheinungen in ihrer factischen Realität zugestanden werden, folgt denn daraus, daß damit das Wesen der Mystik erschöpft, oder auch nur nach einem sie unterscheidenden Merkmale aufgefaßt ist? Und wird man es gerathen finden, die genannten Erscheinungen alle, wie sie in den Heiligenberichten und Legenden aufgeführt sind, schlechthin für authentisch beglaubigte Thatsachen zu halten? Es erheben sich dagegen um so größere Bedenken, da dieselben beinahe durchgängig mit denjenigen Erscheinungen zusammenfallen, die man vom Standpunkte der Wissenschaft als Magnetismus und Somnambulismus begreift. „Alles Hellsehen ist ja, wie Görres richtig bemerkt, nichts als ein in sich umgekehrtes Selbstbewußtseyn, wo was zuvor in der Direction des Anschauenden gewirkt und ein Angeschautes selbst zum Object genommen, jetzt in der Richtung des Angeschauten eingetreten, und jetzt auf dem Standpunkte des früher Angeschauten das damals Anschauende sich als angeschautes Object gegenübersetzt." Nach dem jedem irdischen Leben eingepflanzten Wechsel der Phasen zwischen Schlaf und Wachen, wenn je eine der beiden in Einheit verbundenen Naturen um die andere, wie bei den mythischen Dioskuren, die Oberhand erlangt, ändert schon allnächtlich dieser Standpunkt, indem statt der anschauenden Thätigkeit, die im Wachen, von der Mitte gegen den Umkreis wirkend, sich verbreitet, im Schlafe eine andere sich in den Umkreis setzt, und von da aus

rückwärts gegen die Mitte zu schauen sich bemüht, wo dann, da zuvor der Geist vom Gehirn ausstrahlend gegen die Grenzlinie sich ergossen, nun von der Grenzlinie aus der Erguß des Lebens gegen das Gehirn erfolgt. Ist durch gewaltsame innere und äußere Einwirkungen in das untere Nervensystem jenes im natürlichen Zustande des Organismus zur Latenz gebundene Leben losgekettet und strahlend geworden; sind dadurch die in ihm schlafenden Gegensätze aufgewacht, und hat ihre frühere Gleichgültigkeit sich in Polarität aufgeschlossen; sind dadurch durch ähnliche Steigerung auch die äußern bergenden Hüllen durchwirkbar, durchsichtbar und durchfühlbar geworden; dann findet jene untere Lebensmitte zu einem wahrhaften Gehirne sich gesteigert; die Instincte werden willenhaft, und treten mehr ins Gebiet der Freiheit über; es klärt sich das dunkle Ahnungsvermögen zu einem lichten Selbstbewußtseyn auf; es öffnen sich neue Sinne in geschärfter Regsamkeit, und diese Velleïtäten und diese neuen Sinne zusammt dem Bewußtseyn wenden sich gegen die innere und geistige Welt zurück, die nun mit ihren Sternen und Sternbildern und mit allen ihren Geisterhimmeln sich über den Horizont zu heben beginnt. In die Peripherie seines Daseyns gestellt schaut der Hellsehende hin gegen seinen verhüllten Mittelpunkt; die Welt ist subjectiv in ihn eingegangen; die Naturwelt, wie von Innen heraus gesehen, verwandelt sich in eine geistige; denn hinter den Schleier getreten erblickt die Anschauung unmittelbar die Naturkräfte und Thätigkeiten, die im Naturleibe die Mannigfaltigkeit der Erscheinung erwirken, und mit den Naturgeistern knüpft sich aller Verkehr des gesteigerten Sinnes. Alle Naturkräfte aber wirken durch Gegensätze: mit ihrer gesteigerten Wirksamkeit beginnt daher das Spiel der Polaritäten. Alle diese Verhältnisse werden durch eine Art von Gemeinsinn wahrgenommen, in den alle andern Sinne aufgegangen, der, dem Geistigen näher verwandt, weniger an Raum- und Zeitverhältnisse gebunden ist, und weil er die Dinge nicht von Außen hinein, sondern von Innen heraus in ihren lebendigen Kräften und im Spiegel der geistigen Welt erschaut, durch die Undurchdringlichkeit der Materie weniger gehemmt erscheint; die Bewegungsorgane folgen passiv, gegen die Gesetze der Schwerkraft, der Hand, die sich mit ihnen in Rapport gesetzt.

Freilich sucht man diese Instanz dadurch zu beseitigen, daß

man die magnetische Ekstase dem Reiche der Natur, die mystische dem Reiche der Gnade zuweist. Hiernach bestände ein gegensätzlicher Unterschied zwischen ihnen, der die beiderseitigen Gebiete auf eine ganz bestimmte Weise abgrenzt. Im magnetischen Hellsehen, sagt man, ist der Sinn und die Selbstthätigkeit einwärts gekehrt, und wie im wachen Zustande der active und passive Verkehr mit den Erdelementen und ihren Kräften die Physik begründet, und einen optischen Verkehr mit den sichtbaren Himmelskörpern einleitet, so erbaut sich in der andern Lebensform eine gleiche Physik im Bezuge zu den geistigen Momenten, welche umher auf Erden noch lebendig sind, und der physischen Himmelskunde tritt eine gleichfalls psychische gegenüber, ruhend auf jenen feinern Beziehungen, die zwischen der Seele und solchen Geistern bestehen, die von der jenseitigen Welt abgeschieden sind; Beziehungen, die nun zur Wahrnehmung gelangen, so daß sich der Natur- und Naturalphilosophie eine Geistes- und Geisterphilosophie entgegensetzt. Nun aber kann bei der Zweiseitigkeit der menschlichen Natur das Element der Leiblichkeit so vorschlagen, daß von den untern Vitalsystemen aus eine Verinnerlichung oder Veräußerlichung der Geistigkeit eintritt, je nachdem die Leiblichkeit, durch sich selbst, oder durch äußere kosmische, physische, chemische Einwirkungen bedingt, entweder scheidend und vertiefend gegen die Geistigkeit dadurch reagirt, daß sie sich durch das Mittel der von dem Stoffe entlassenen und geschiedenen unsichtbaren Kraft mehr und enger in sich selbst sammelt, und den Beweglichern mit größerer Leichtigkeit beherrscht, wie z. B. im Rausche, bei den naturekstatischen Wirkungen mehrerer vegetabilischen Erzeugnisse, in der bacchantischen Wuth des Alterthums nicht minder als in der Begeisterung der Pythia; oder bindend und lähmend, wenn das Dynamische, von dem überwiegenden Stoffe bewältigt, entkräftet und zerstreut, ans Werkzeug sich verliert, und im Gefolge jener ersten Zuständlichkeit, oder für sich bestehend als Betäubung hervortritt. Auch hier findet eine Duplicität der Beziehungen Statt, da die Erde, in die der Mensch sich eingepflanzt findet, selbst in ein tieferes Innen und ein höheres Außen zerfallend, im Monde ein noch Tieferes, denn sie selber, unter sich, in der Sonne aber ein Höheres über sich hat; und wie daher das innerlich tellurische Berührtwerden im Wasser- und Metallfühlen, das Orakelwesen

in Höhlen und unter Anregung von erdhaften Ausdünstungen, der Hellschlaf und jede Art von mondsüchtiger Afficirung einerseits jenem Tiefern, so sollen andererseits alle Formen orgiastischer Begeisterung, die Augurien und Zeichendeutungen im Gebiete höherer Meteore, die Sehergabe äußerlich blinder, innerlich erschlossener Sänger dem Höhern angehören. Diese höhere Naturbegeisterung führt in jenes Gebiet, wo durch die Geistigkeit die Initiative gegeben wird, und somit vorherrschend von den höhern Cerebralsystemen ausgehend ein ähnlicher Doppelzustand begründet wird, je nachdem das innerliche unsichtbar Thätige von Innen heraus oder von Außen herein in seiner Energie sich steigert, dem Leiblichen sich entgegensetzend vom Organischen sich losringt, und dem Geistigen tiefer eingegeistet die ihm sich lassende Leiblichkeit im magnetischen Somnambulismus mit größerer Ueberwucht bedingt, oder aber durch Einwirkungen entgegengesetzter Art die Geistigkeit, vom andringenden Stoffe bewältigt und in ihrer Reaction gehemmt, in jenen soporös-brütenden Zustand ausartet, der sich allmälig bis zum Hinsinken in gänzliche Bewußtlosigkeit steigert.

Wo das Gebiet der Hellsehenden, eben in ihrem tiefsten Augpunkte, seine Grenze findet, dort beginnt ein höheres der Heiligen, oder Mystischen. So war der Seherin von Prevorst der Zugang zu allen Kreisen offen, aber in jene Tiefe, die sie die Gnadensonne nennt, kam sie nie. Sie durfte nur hineinschauen, und es kam ihr vor, als schauten noch viele andere Geister mit ihr in diese Tiefe, anderwärts merkwürdig und entscheidend hinzufügend: „Ein Somnambules kann kein anderes Schauen aussprechen, als dasjenige im Centrum des Sonnenkreises, und das bezieht sich allein auf unsern Sonnenkreis, auf Sonne, Mond, Erde und sonstige Planeten, aufs Mittelreich, das in unserem Lichtraume ist: das tiefere Schauen im Centrum des Lebenscirkels aber hat noch keine Somnambule ausgesprochen.“ Dieses Schauen im innersten geistigen Kreise soll das Schauen der Heiligen seyn, durchaus verschieden von allen möglichen Bezügen der Creatur zur Creatur, als ein Verkehr des Menschen mit Gott und dem höhern Geisterreiche. Was dem Körper zuvor die Seele gewesen, das wird der Seele nun Gott, der in ihr Wohnung genommen, und sie mit seinem Leben eben so belebt, wie sie zuvor mit dem Creatürlichen ihre Leiblichkeit belebte.

Bei den Mystischen sind es keine äußern und innern Natureinflüsse, in deren Wirkungskreis sie wider Willen eingetreten, und deren störende, verstimmende und schneidende Thätigkeit die geforderte Polarisirung des obern Lebens herbeigeführt; es ist nicht die Welt, die, indem sie in scharfen Gegensätzen auf den in Harmonie geordneten Organismus angegangen, die krankhafte Zersetzung in ihm hervorgerufen, und nun mit den wachgewordenen Polen fortwährend im Rapporte bleibt, und den Willen, dessen sie sich bemeistert, nur noch enger ans Band der allgemeinen Naturnothwendigkeit anknüpft: sondern es ist die ernste, strenge, freiwillig übernommene Ascese, aus der jene Scheidung hervorgegangen. Mit freiem Willensentschlusse ist der Begeisterte in sich selbst bis zur tiefsten Tiefe seines innern Lebens hinabgestiegen, und nachdem er zuvor durch jene Ascese die Kraft der widerspenstigen Natur gebrochen, demüthigt er sich vor Gott, und öffnet sich in unbedingter Hingebung seinen Einwirkungen. Und nun ist es auch nicht die Natur, die sich, wie dort, mit ihm in Rapport setzt: es ist die Gottheit selber, die in ihm jene ewigen Pole von Licht und Liebe hervorruft, die ohne Unterlaß auf ihr tiefstes und innerstes Wesen deuten. Wenn nun aber durch die mystische Ekstase das Naturleben sich über sich hinaus erhöhte, in einen seligen Zustand eingetreten ist; dann muß diesem Zustande ein anderer entgegengesetzter entsprechen, in dem die Seele von Gott abgeschieden und nur ihrer eigenen Fallkraft überlassen, zurückstürzt in das Elementarmeer, über das sie die höhere Macht hinausgehoben. Das ist der Zustand jener Dürre und Gottverlassenheit, die den Mystischen so sehr ängstigt und entsetzt. Damit wäre der Unterschied der magnetischen und mystischen Ekstase erschöpft, indem letztere, durch Gottes Verleihung unmittelbar herbeigeführt, in der Freiheit der Liebe selbst frei und doch durch sie vor Abweichung sicher ist; die andere dagegen, profaner Natur, nur unter besondern Umständen an eigens Organisirten hervortretend, wie alles Natürliche an sich adiaphorisch, aber, weil innerhalb des Bandes der Naturnothwendigkeit, leicht dem Mißbrauche dienstbar.

Im Allgemeinen liegt dieser ganzen Deduction das Wahre zu Grunde, daß die magnetische Ekstase meist unfreiwillig durch Natureinflüsse hervorgerufen wird, während die mystische als eine ähnliche Zuständlichkeit durch die freiwillig übernommene Ascese

gewirkt und bedingt wird. Daraus ergibt sich zugleich neben der Identität der subjectiven und formalen Erscheinungsweise eine wesentliche Differenz in Beziehung auf den objectiven Inhalt der ekstatischen Schauungen. Da die magnetische Ekstase ohne die freie Uebereinstimmung des magnetisch Afficirten eintritt, so ist es natürlich, daß das Thun der Somnambulen beinahe ausschließlich ein heilkundiges und am liebsten gegen sich selbst gewendet ist; überhaupt zunächst im Kreise der natürlichen Beziehungen des Menschen sich bewegt; umgekehrt hat das mystische Hellsehen in der durch die Ascese in den untern Lebenskreisen vorbereiteten freien Richtung auf das Göttliche sich selbst einen bestimmten Kreis von Gegenständen für das innere Schauen angewiesen. Indessen ist dieser Unterschied kein absoluter; denn der Somnambule beschränkt sich keineswegs auf die rein natürlichen Beziehungen, sondern tritt über die Grenzen der Naturverhältnisse hinaus in das Reich abgeschiedener Geister; freilich nicht sofern diese zur Ruhe der Seligen gelangt, sondern auf jenes Mittelreich angewiesen sind, das dem Naturkreise unmittelbar und am nächsten angehörend die Idee des Heiligen und Göttlichen erst unvollkommen und in verkümmerter Gestalt darstellt. Dessenungeachtet liegt darin bereits ein höheres Verhältniß, das zwar in der Natur wurzelt, aber doch in die Sphäre des Geistes gehört. Vielleicht könnte man sagen, daß eben deßhalb, weil meist durch Naturkräfte bedingt, die geistigen Beziehungen des Somnambulismus auch natürlicher sind, als die der mystischen Ascese, die dagegen der absoluten Idee um so viel näher kommt, da sie sich mit freiem Willen und in bestimmter Absicht auf die höchsten Objecte möglicher Erkenntniß oder Erfahrung richtet. Nur darf man deßhalb die beiden Gebiete nicht durch eine scharf gezogene Grenzlinie von einander abscheiden; um so weniger, da der Somnambulismus eben so sehr unmittelbar mit Gott und den göttlichen Dingen sich beschäftigt, als die Mystik niedersteigt in die niederere Geisterregion. Was aber am meisten Berücksichtigung verdient, ist, daß die ascetische Mystik sowohl, als der Somnambulismus von einer, sey es durch unfreiwillige und durch die Natur selbst begründete Einflüsse, sey es durch die Kraft und Macht des eigenen Willens hervorgerufenen Spannung und Ueberreizung der untern Lebenssysteme bedingt ist. Die Schauungen gehen also aus derselben Grundursache hervor,

und nehmen eine verschiedene Richtung nur dadurch, daß das Subject entweder, den äußern Natureinflüssen dienstbar, von diesen so durchwebt und durchflochten wird, daß es in Kreise eintritt, deren objective Verhältnisse demselben im gewöhnlichen Zustande durchaus unbekannt waren; oder aber durch die freiwillig übernommene Ascese die elementaren Grundverhältnisse des leiblichen Organismus so sehr gereizt und zersetzt werden, daß der dabei mit besonderer Intensität des Willens der Idee Gottes und der Erlösung zugekehrte Geist eben diese Idee zu einer Welt realer Erscheinungen erweitert, in denen sich die Idee mehr oder weniger vollkommen reflectirt, je nachdem die subjectiven Vorstellungen mehr oder weniger hineinspielen. Daher kann man auch nicht sagen, das Seherauge im magnetischen Hellsehen, aus der ihm enger umgrenzten geistigen Natur heraus gegen die physische gewendet, schaue in abendlich niedergehender Vision den Reflex jener, wie er an dieser sich zurückwirft, der heilige Seher dagegen schaue, von der physischen abgewendet, aus der geistigen das was höher ist als beide; sie selber aber in ansteigender morgenlicher Anschauung im Wiederschein an diesem Höhern; woraus zugleich folge, daß der erstere selbst in der geistigern Form innerhalb der traumhaften Welt der Erscheinungen befangen bleibe, während der andere, in Gott erwachend, wenigstens die Grenzen wahrhafter Wirklichkeit bestreifend, auch das Gepräge höherer Besonnenheit wie freier Selbstbeherrschung trage. Beide ekstatische Zustände erwachen im Dämmerlichte des Naturlebens, und bleiben von den Einwirkungen desselben abhängig, so wenig auch geläugnet werden soll, daß die freie Richtung der ascetischen Mystik an sich schon heiliger und in ihrem Grundtone weit ehrwürdiger erscheinen muß, als die ins Naturleben verschlungene magnetische Ekstase. Bei aller Beimischung subjectiver Vorstellungen bleibt doch der Grundgedanke der erstern, nämlich die im religiösen Gefühle reflectirte Idee Gottes wahr: allein dadurch ist man noch nicht zu der Annahme berechtigt, weil der Strahl eines höhern Lichts erleuchtend in den mystischen Seher eintrat, und der Strahl einer höhern Liebe sein Innerstes berührte, können und dürfen bei ihm nur unmittelbare göttliche Einwirkungen vorausgesetzt werden, so sehr auch dieses übernatürliche Moment durch Zeugnisse gesichert und bewahrheitet ist; es hat sich auch in dieses Gebiet so viel, obschon meist unfrei-

williger Irrthum eingeschlichen, daß er mit dem Magnetismus, der trotz aller überwachenden Kritik gleichfalls voll von Selbsttäuschungen ist, nur allzudeutlich die gemeinschaftliche Quelle verräth.

Die katholische Kirche beurkundet deßhalb auch einen ganz richtigen Tact, wenn sie, geleitet von dem Grundsatze, daß, je nachdem die persönliche Eigenthümlichkeit wechsele, der einfallende Strahl des höhern Lichts in jeder andern Intelligenz eine andere Färbung annehme, und der Strahl der höhern Liebe in jedem andern Willensvermögen eine specifisch verschiedene Anziehung bewirke, auch die höhere Vision einer sorgfältigen kritischen Prüfung unterstellt, wovon zahlreiche, zum Theil sehr schätzbare Werke Zeugniß ablegen. So beschäftigten sich unter andern Gerson, Picus von Mirandula, der Cardinal Bona, Joannes Rusbroch, Henricus a Brimaria, der h. Johannes de Cruce mit dieser Kritik. Als Zeichen unzweifelhafter Falschheit der Visionen haben sie aufgestellt, wenn die Form, Weise, begleitende Umstände und Wirkungen derselben etwas Eitles, Widriges, Schändliches und Hoffärtiges an sich tragen, oder, zu Frömmeleien Anlaß gebend, in eine falsche Sicherheit wiegen; auf unnütze, bloß der Neugierde fröhnende, nicht auf Besserung des Lebens gerichtete Gegenstände gehen; Gesichte die Bewegungen des Hochmuths hervorrufen, oder von einer sinnlichen Lust begleitet erscheinen, der ruhig gehaltenen Würde ermangeln, und mit Uebereilung, Unruhe und Ungeduld zu irgend Etwas antreiben, zumal wenn dieses gegen das Beispiel ist, das der Herr und die Heiligen gegeben. Als das einzige, freilich auch nicht untrügliche Kriterium der Wahrheit bleibt am Ende, da alle äußern, von den Gegenständen und Umständen hergenommenen Zeichen versagen, nichts übrig, als jener höhere Instinct, in dem nach langen Zweifeln, wie im Blitzesschlag der Glaube auftaucht, sowie in objectiver Beziehung die Art und Weise der Wirkungen, die das übernatürliche und göttliche Licht hervorruft. Im Allgemeinen lassen sich diese objectiven Merkmale zurückführen auf eine völlige, ganze, beharrliche Umkehr zum Guten; eine Kräftigung zu höherer, penetranter Wirksamkeit, die auf das ganze Leben sich verbreitet, verbunden mit einer unverkennbaren Hinlenkung zu einem großen, bedeutenden Endziel. Sollten jedoch auch alle diese Kennzeichen eintreffen, so wird man zwar im gegebenen Falle eine in das menschliche Bewußtseyn geschehene Ausstrahlung

der sich offenbarenden Idee keineswegs verkennen, darum aber noch keine von aller subjectiven Beimischung und Täuschung freie Realität und Wahrheit erblicken. Der Geist wirkt ja selbstthätig aus einem ihm inwohnenden Lichte in eigener Bildungskraft sich die Gebilde. Dabei sind die Thätigkeiten alle gesteigert; ihr Verhältniß ist ein anderes geworden; neue Regionen haben ihrer Wirksamkeit sich aufgethan: eine andere Temperatur muß daher für sie gefunden werden, was um so schwerer ist, da in jeder höhern Ordnung zugleich auch alle tiefern einbegriffen sind. Nicht nur mit der Welt, sondern auch mit sich selbst ist der Ekstatische in einen engern, leicht überwältigenden Rapport eingetreten; sein ganzes Leben liegt wie in einen Punkt zusammengedrängt vor ihm; die Gedanken des neuen und des alten Lichts fließen in einander, und mit der Steigerung der geistigen Kräfte wächst zugleich auch die Masse des zu Bemeisternden. Hierzu kommt der weitere Umstand, daß das im Schauen Gefaßte im Medium der Mittheilung an die Welt übergehen soll. Dasselbe Individuum soll, was es zuvor mit gehöhten Kräften gesehen und erfahren, nachdem es vorübergegangen, mit geminderten und geniederten auffassen und reproduciren, wobei das Unzureichende des gewöhnlichen Mittels der Gedankenmittheilung noch besonders hemmend und störend in den Weg tritt. Auch gesellt sich zu den wilden Gewässern der Natureinflüsse im Menschen selbst die gesteigerte Empfänglichkeit für das Böse; mit dem vorwiegenden Guten ist die menschliche Schwäche mit hinaufgestiegen, und führt gar leicht zu Hochmuth, Stolz und Vermessenheit.

Aus diesen Gründen ist es äußerst schwer, wenn nicht gar unmöglich, die mystische Ekstase von der magnetischen zu scheiden, und man wird daher zu der Annahme genöthigt seyn, daß die erstere nichts Anderes ist, als eine erhöhte Erscheinungsweise der letztern; wenigstens findet sich diese immer mit jener zusammen, wenn gleich die Beziehungen in der freien Bewegung der ascetischen Mystik weit ideeller und geistiger hervortreten, als dort. Natürlich gilt dieß nur von der eigentlichen ascetischen Ekstase; denn es gibt, wie wir unten sehen werden, eine speculative Entzückung, die zum Wesen der Mystik gehört, und nicht mit der genannten verwechselt werden darf. Um so zweifelhafter erscheinen die Versuche, eine Verwechselung der beiden erstern Zustände und

ihre Verwirrung durch einander zu verhindern. Unstreitig der gelehrteste aller Päpste der neuern Zeit, Benedict XIV., hat in seinem Buche De canoniz. Serv. der Frage einen besondern Abschnitt gewidmet, und mit Andern als eine der ersten Bedingungen höherer Ekstase angenommen, daß diese nicht in regelmäßiger Wiederkehr sich zeigen darf, da im Spiele kosmischer Kräfte die Bahnen sich um die Mitte her gerundet haben, alles periodisch in bestimmten Zwischenräumen sich Wiederholende an die Kreislinie gebunden, diese aber Ausdruck aller Naturnothwendigkeit ist. Diese Bemerkung wäre wichtig genug, wenn nicht in höherer Weise dieselbe Kreislinie auch in der mystischen Ekstase wiederkehrte. Allerdings bewegt sich diese nicht sowohl im Kreislaufe von Sonne und Mond in Folge der äußern Naturnothwendigkeit: allein die freie Bewegung des religiösen Bewußtseyns, dem ascetisch gesteigerten Lebenssysteme aufgesetzt, macht sich abhängig von den Influenzen jener ewigen Sonne der Erlösung, und knüpft daher den Ausdruck ihrer innern Visionen an die Rotation des Kirchenjahrs. Es ist dieß freilich etwas weit Erhabeneres und Freieres als die Abhängigkeit von der Naturnothwendigkeit, indem sich darin die Herrschaft des Geistes über die Leiblichkeit ausspricht, während im Somnambulismus die Geistigkeit erst durch die äußern Einflüsse gelöst und frei gemacht wird: indessen muß hier, wie dort, eine besondere Disposition im leiblichen Organismus herbeigeführt worden seyn, um die geistigen Augen dem Einblicke in eine höhere Welt zu öffnen. Jedenfalls sind beide Ekstasen gleichmäßig von krankhaften Zuständen in ihrem Ursprunge und Fortgange begleitet, mögen diese auch als Symbole der innern geistigen Zustände gelten, und in ihren Krisen und Lysen, in ihrem Steigen und Fallen sich gleichfalls jenem Kirchenjahre verbunden finden, und seinen Phasen folgen. Auch die geistigen Affectionen, welche die mystische Vision bei dem ekstatischen Subjecte hervorrufen, beweisen nur zu deutlich den Ursprung derselben. Es sind nämlich nach dem Zeugnisse der Ekstatischen Bewunderung, liebeselige Lust und die ihr eng verbundene Trauer die Affecte, welche der Entzückung vorangehen; diese aber gehören offenbar der Gefühlsseite des Menschen an, und haben somit immer eine sinnliche Unterlage. Auch die magnetische Ekstase gründet sich auf diese Polarität des Geistes, die hier freilich mehr der Naturseite zugekehrt ist, ohne darum von

den sittlichen und geistigen Gegensätzen gar nicht berührt zu seyn. Ist es ja doch Thatsache, daß nicht bloß die natürlichen Potenzen, gewissermaßen die Erdgeister, die Metalle, Erdarten, Farben, Töne, Pflanzen, mit ihren polaren Gegensätzen im magnetischen Zustande wirksam sind: auch die Menschen der Umgebung ordnen sich in solche, die mehr der Außenwelt, und andere, die im nähern Rapport der innern angehören, und in sie hinüberführen. Die sittliche und geistige Individualität erweckt entweder Sympathie, oder Antipathie, Liebe oder Schmerz, je nachdem in ihr der dem göttlichen Lichte, oder dem dunkeln Principe des Bösen zugewendete Pol bei ihr vorherrscht. So ist es auch bei der mystischen Ekstase, in der sich die obere Natur in nähern Bezug zu ihrem Erlöser stellt, der sie selber und alle ihre Schwäche anzunehmen nicht gescheut: das Gefühl, in den Sonnenkreis der Erlösung gestellt, überwallt entweder in aufjauchzendem Jubel seine Grenzen, oder fließt im dunkeln Kreise des durch menschliche Verschuldung herbeigeführten Leidens und Todes Christi in Mitleiden und Theilnahme über. Mit *einem* Worte: im **Somnambulismus** sowohl, als in der **ascetischen Mystik tritt das Gefühl nach seiner natürlichen und religiösen Seite, die übrigen Geisteskräfte bewältigend, hervor, und beweist durch die damit verbundenen Erscheinungen eben so sehr seine centrale Stellung in der menschlichen Natur, als sein anomales Verhalten zu den übrigen geistigen Potenzen.**

Wir nennen dieses Verhältniß absichtlich **anomal**, weil dabei weder die vorstellende, noch die denkende Intelligenz zu ihrem Rechte kommen. Dieß aber ist eben die Ursache, warum die bloß visionäre, oder ekstatische Mystik, selbst wenn man in die Glaubwürdigkeit ihrer Berichterstatter nicht den mindesten Zweifel setzen wollte, so sehr den Gefahren subjectiver Täuschung ausgesetzt ist, weil das religiöse Gefühl zwar im Allgemeinen nicht irren kann, sofern sich in demselben ein unmittelbares Bestimmtseyn durch die absolute Idee ausprägt, dagegen diese höhere Einwirkung mehr oder minder durch natürliche Einflüsse modificirt ist, und der Reflex des Göttlichen daher auch nicht lauter und rein zur Erscheinung kommt. Dieß folgt schon aus dem Begriffe und Wesen der christlichen Religion und vorzugsweise aus der Persönlichkeit ihres Stifters. In ihm verehrt der Glaube die immanente Einheit der gött-

lichen und menschlichen Natur, eine Einheit, die in sich organisch ist, und daher eben so wenig das Moment der Leiblichkeit auf die freie Geistigkeit einen gewaltsamen Druck ausüben läßt, wie dieß bei der durch die Sünde entstellten Natur des Menschen der Fall ist, als sich eine gewaltsame Trennung und Scheidung dieser lebendigen Totalität mit dem Begriffe des Gottmenschen vereinbaren läßt. Wie die ganze Persönlichkeit Christi in dem centralen Selbstgefühle wurzelte, so mußte auch sein aus dieser allgemeinen Basis hervorgegangenes leibliches und intelligentes Gefühlsleben in eben dem Grade entwickelt seyn, in welchem er überhaupt den Typus der menschlichen Natur darstellte. Und finden wir bei ihm nicht das die Erlösung bedingende religiöse Bewußtseyn gefestigt einerseits durch das lebendigste Gefühl einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott, andererseits durch das Gefühl einer unendlichen Schuld, die von der sinnlichen Natur des Menschen ihren Ausgangspunkt nahm, und fortwährend ihre Nahrung zog? Nur war bei ihm dieses Gefühl nicht das Gefühl eigener Verschuldung, sondern fremder, in deren Gemeinschaft er aber freiwillig durch seine Menschwerdung eingetreten war, und in ihm als Gesammtschuld des ganzen Geschlechts um so vollständiger und lebendiger zum Bewußtseyn kam, da er, obschon erschienen in den zeitlichen und räumlichen Umrissen individueller Beschränkung, diese nicht bloß durch das Bewußtseyn absoluter Geistigkeit, sondern auch seiner die Allgemeinheit der menschlichen Natur in einem realen Ausdrucke darstellenden Persönlichkeit negirte. Beruht ja doch auf diesem Gefühle das ganze Geschäft und Werk der Erlösung. Das Gefühl einer unendlichen Schuld war gewissermaßen das Grundthema der Menschwerdung Christi, oder seiner menschlichen Natur; dieses aber konnte in Wirklichkeit nur dadurch überwunden werden, daß dem in der Erbsünde sich ausdrückenden Widerspruche des göttlichen und menschlichen Bewußtseyns die höhere Einheit absoluter Lebensgemeinschaft mit Gott zunächst ideell voranging, um diesen Widerspruch dadurch, daß der Erlöser denselben nach seiner schneidenden Schärfe in seiner eigenen Person, d. h. in seinem Bewußtseyn zur Darstellung brachte, auch wirklich zu überwinden. Allein weit entfernt, die unendliche Schuld der Erbsünde durch eine gewaltsame Unterdrückung der sinnlichen Leiblichkeit, als der Quelle und des vermittelnden Organs alles Bösen, sühnen, und

das Gefühl einer unmittelbaren Vereinigung mit Gott in Ueberreizung und künstlicher Potenzirung der natürlichen Lebenssysteme suchen zu wollen, hat Christus den Kampf zwischen Fleisch und Geist dadurch siegreich bestanden, daß er der Versuchung widerstand, die Schwachheit der sinnlichen Natur durch die lebendigste und entschiedenste Beziehung seines Willens auf den göttlichen Willen, und seiner Intelligenz auf die göttliche Idee nicht bloß scheinbar dadurch neutralisirte, daß er ihr jede Berechtigung zur Existenz absprach, sondern wahrhaft und wirklich besiegte, indem er sie dem Geiste unterordnete und die Schwachheit der früheren Herrin bei der Dienerin zur Stärke umbildete. Mag man sagen, was man will: wir betrachten es als ausgemacht, daß auch in der mystischen Ekstase das Verhalten des Geistes zu der ihn umschließenden Leiblichkeit ein krankhaftes und darum naturwidriges ist, und die Einrede, der Allmacht und Weisheit Gottes habe es gefallen, ihre Auserwählten und privilegirten Heiligen gerade auf diesem Wege ihrer Vollendung nahe zu führen, muß schon aus dem Grunde als unstatthaft zurückgewiesen werden, weil die ewige und absolute Wahrheit des Christenthums eben darin besteht, daß die Person des Stifters für seine Gläubigen, so lange seine Kirche besteht, die einzige und höchste Richtschnur im Denken und Handeln seyn muß. Die Erscheinung Christi aber war keine ekstatische und visionäre, sondern eine durch freies Ueberwinden der Versuchung zum Bösen bewirkte, bewußte und lebendige Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur. So schwer es auch seyn mag, das Maaß der zur Erhaltung der Leiblichkeit nothwendigen Bedürfnisse durch eine scharfgezogene Linie zu bestimmen, so dürfte sich doch wohl von keiner Seite Widerspruch gegen die Behauptung erheben, daß die eigentlich mystische Ascese Christo fremd war. Er wandelte im hellen Lichte des Tages, in der gesunden und ursprünglichen Einheit des seine körperlichen Organe frei beherrschenden Geistes; und wenn man daher unter den zahlreichen Anklängen an die Mystik in den Evangelien und Apostelbriefen die Verklärung auf der Höhe des Tabor, als das leuchtende Vorbild für alle Heiligen und für die mystische Ekstase überhaupt aufführt; so übersieht man, daß bei dieser Verklärung gerade das das Ausgezeichnete ist, daß bei Christo die freie und selbstbewußte Beziehung des Geistes auf sich selbst durch den evangelischen Bericht

keineswegs in Abrede gestellt, oder auch nur zweifelhaft gemacht wird. Um so bereitwilliger wird man es anerkennen, wenn man unter die Anklänge und Hinweisungen auf die Mystik zählt, daß im N. T. von dem Schauen Gottes und der unsichtbaren Welt, von dem verborgenen Leben in Gott und der Kindschaft mit ihm, durch den heiligen Geist erweckt, von der Verwandlung in Gottes Bild die Rede ist; wenn gesagt wird, daß Gott die Liebe sey, und daß wer in der Liebe beharre in Gott bleibe und Gott in ihm, und er ein Geist werde mit Gott und Gott ähnlich, — neben so vielem Andern, was besonders das Evangelium Johannis an die Hand gibt. Allein alles dieses sind Lehren, die zum Wesen der christlichen Religion überhaupt gehören, und wenn man sie daher der Mystik insbesondere vindiciren will; so muß vorerst nachgewiesen seyn, daß die Mystik der entsprechende Ausdruck für die absolute Religion ist; wobei noch besonders in Betracht kommt, daß keineswegs mit diesen Lehren selbst die Nothwendigkeit gesetzt ist, denselben die Deutung und allgemeine Ausdehnung zu geben, wie dieß in der mystischen Ekstase geschieht. Das größte Mysterium der christlichen, somit der absoluten Religion ist die Menschwerdung des Worts; denn in dieser urbildlichen, substanziellen Einigung der Gottheit mit der Creatur ist für diese die Möglichkeit wiederhergestellt, eine nachbildliche und formale Einigung mit Gott einzugehen. Diese göttliche That der Incarnation des Worts nun ist in drei Momenten abgelaufen, in welchen die durch die absolute Religion zu erzielende Einigung des Menschen mit Gott vorbildlich dargestellt wird. Im ersten hat sich die Niederkunft des ungeschaffenen Elements und die Einigung desselben mit dem geschaffenen, in der Verbindung der beiden Naturen zur Incarnation ausgeführt. Ihm gegenüber hat dann ein zweites ans andere sich gestellt, in dem die Rückkehr des niedergegangenen zur Höhe des Aufgangs, in der Auferstehung und Himmelfahrt, sich ausgesprochen. Zwischen beide in die Mitte fallend dann ein drittes, das die beharrliche Verweilung des incarnirten in der Umschreibung menschlicher Verhältnisse, seinen Wandel hienieden in Lehre und Thun in sich befaßt. Diese verschiedenen Momente nun einestheils in der Realität ihrer Erscheinung sich vorstellig zu machen, um sie sofort in ihrer idealen Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu begreifen, vermag die mystische Ekstase eben so wenig als das religiöse Gefühl

überhaupt. In der ascetischen Mystik kommt nicht der reiche Inhalt des Lebens Jesu an oder vielmehr in das Subject, sondern nur eine allgemeine Zuständlichkeit einzelner Momente desselben, die nicht in der Totalität der Gesammterscheinung unseres Erlösers sich darstellen, sondern vielmehr als besondere Thatsachen, von welchen das religiöse Gefühl freudig oder schmerzvoll afficirt wird, und zwar so eingreifend, ja einschneidend, daß die innere Affection bei der krankhaft gereizten Stimmung des Körpers auch im sinnlichen Gefühle, wohl gar in sinnlich wahrnehmbarer Weise sich ausprägt. Und doch ist das Charakteristische an der ganzen Erscheinung Christi weit mehr in seinem Wirken und in seiner Lehre zu suchen, als in der Passivität seiner allgemeinen Lebensverhältnisse. Sein Wirken und seine Lehre aber sind etwas Gegenständliches, Reales und Thatsächliches; jede That, jedes Wort von ihm eine Rectification, oder Berichtigung der objectiven Welt, in deren Mittelpunkt er gestellt war. Sein Wirken und seine Lehre sind Complemente in dem Kreise seiner erlösenden Persönlichkeit, denen derselbe Zweck zu Grunde lag, nämlich die Besserung, oder Umkehr und Umwandlung der sittlichen Natur des Menschen, um auf dieser die geistige Vereinigung mit Gott aufzubauen. Oder beruht das Christenthum nicht auf der Voraussetzung der zwar durch die Sünde entstellten, aber in den Strömungen des freien Selbstbewußtseyns sich bewegenden Natur des Menschen? Gehören etwa die dogmatischen Lehren und Grundsätze unserer Religion einer visionären Ordnung der Dinge an, und sind sie aus Gesichten hervorgegangen? Es hat sich, wie Görres (II. S. 395) ganz richtig bemerkt, in der Person Christi eine höhere Macht nicht einem zu diesem Zwecke über sich hinaus gehobenen Geiste eingegeben, so daß das Zugetheilte, um an die Kirche zu gelangen, zuvor durch zwei Medien durchgehen mußte; sondern jene Macht war unmittelbar verbunden mit dem Geiste, lebte in ihm, wie die Seele im Leibe; was also von ihr ausgegangen, theilte sich ohne alles Mittel und ohne alle Täuschung der Kirche durch den Mund der Wahrheit mit, damit sie es unversehrt bewahre. Darum kann es auch der Kirche nicht einfallen, ihre Dogmen an ekstatischen, oder prophetischen Visionen zu prüfen und zu berichtigen; wohl aber hat sie die Wahrheit des auf diesem Wege sich ihr Bietenden

an diesen Grundwahrheiten zu prüfen, und ohne Bedenken zu verwerfen, was mit ihnen in Widerspruch steht.

Aus diesen Gründen kann es sich die Mystik unmöglich gefallen lassen, für ein Product des religiösen Gefühls ausgegeben zu werden. Sie verehrt zwar im Gefühle den mütterlichen Keim ihres religiösen Bewußtseyns, ohne deßhalb dieses in die allgemeinen Umrisse einer durch die absolute Idee bestimmten Zuständlichkeit des innern Menschen zu bannen. Dagegen bleibt es ausgemacht, daß die Ascese, als der Ausdruck des unendlichen Schuldgefühls, von der Mystik so wenig ausgeschlossen werden darf, daß sie vielmehr als der äußere Reflex des Gefühls die Grundlage der Mystik bildet. Es heißt den Geist des Christenthums offenbar mißkennen, wenn man glaubt, die von demselben verlangte Sinnesänderung und sittliche Besserung sey nicht bloß ausschließliche That des Willens, sondern beziehe sich auch lediglich auf die geistige Willenskraft. Der Keim des Bösen ist viel zu tief gewurzelt in der menschlichen Natur, als daß sich derselbe durch sittliche Grundsätze und allgemeine Vorschriften zum Handeln ertödten ließe; auch reicht eine gewisse Beschränkung unserer sinnlichen Natur nicht hin, dem Principe des Guten eine unbedingte Oberherrschaft zu verschaffen: der Gegensatz will viel tiefer als durch den Gedanken allein erkannt seyn, falls man denselben nicht bloß äußerlich und scheinbar durch jene fatale Transaction ausgleichen will, welche das Schiboleth unserer Zeit geworden ist. Der Sündenfall ist ein Abfall des Menschen von Gott, durch welchen das Böse, wie ein ethisches Krankheitsgift hinzukam, und zwischen Gott und den Menschen sich setzte. Hätte der Mensch ursprünglich den von Gott niedergehenden Strömungen sein Inneres geöffnet, und im Verhältnisse zu den verschiedenen Gebieten dieses Weltalls zwischen das geistige und das körperliche gestellt, mehr nach Innen gegen Gott gezogen, in dieß erstere sich mehr verinnerlichen und vertiefen, des äußern aber, weiter in dasselbe hinausreichend, mehr Meister werden sollen, um einestheils zwischen ihm und seiner Umgebung ein harmonisches Verhältniß zu vermitteln, anderntheils den innern geistigen Menschen zur vollen Gewalt über den äußerlichen, leiblichen kommen zu lassen, jeden Widerspruch zwischen dem Gesetze in den Gliedern und dem Gesetze im Geiste in der Wurzel zu zerschneiden: war dieß des Menschen ursprüngliche Bestimmung, so

mußte dieses durch die Sünde gestörte Verhältniß eine Auflösung und gewaltsame Scheidung der anfänglichen Einheit des leiblichen und seelischen Princips nach sich ziehen. Wie der Mensch durch Einigung mit Gott über die Natur erhoben, ohne von ihr sich loszureißen, sich vergeistigt hatte, so mußte er durch Scheidung sich vernaturen, vergröbern und materialisiren; den geistigen Strömungen entsunken tauchte er um so tiefer in die natürlichen unter, und von den beiden Hemisphären seines Bestandes trat die Nachtseite der Leiblichkeit an die Stelle der den unmittelbaren Verkehr des Menschen mit der Sonne der Gottheit vermittelnden Geistigkeit, und hielt durch ihre überwiegenden Strömungen letztere im Schattenreiche des Naturlebens befangen. So ist das ganze Leben zerrissen und in seiner Ordnung gestört, und soll es sofort zu einer Wiederherstellung des gestörten Gleichgewichts kommen, so muß der ganze Mensch anders gestellt, anders gerichtet, anders orientirt, anders äquilibrirt werden; der Schwerpunkt seines Lebens muß sich verrücken, und darin eben besteht der Kampf des Geistes mit der Sinnlichkeit. Dieser Kampf nun aber darf sich, so zu sagen, nicht bloß auf die Vorposten beschränken; das Böse, das sich in die Umzäunung der Leiblichkeit zurückzieht, um von diesem Mittelpunkte aus, in sich gefestigt und erstarkt, seine verderblichen und giftigen Strömungen durch die verborgenen Adern sinnlicher Lust in die Grenzen der Intelligenz hinüberzuspielen, muß aus diesem Verstecke aufgejagt und in offener Fehde auf Leben und Tod bestanden werden. Freilich gilt der Kampf nicht der sinnlichen Natur, als solcher, sondern nur in sofern sie sich eigenmächtig zum Princip erhoben hat und dadurch die Mutter des Bösen wurde. Daher der sittliche Ernst, womit die Mystik die Lust des Fleisches bekämpft; allein sie bleibt dabei nicht stehen, sondern gründet auf die ascetisch begonnene sittliche Besserung eine Umwandlung und Umgestaltung des gesammten Menschen. Dazu aber ist erforderlich, daß sie sich in die Persönlichkeit Christi mehr und mehr einlebt, und die Substanzialität des Gefühls in die bestimmten Formen des Daseyns projicirt, und sich in der Anschauung und Vorstellung einen gegenständlichen und concreten Inhalt gibt.

Damit betritt die Mystik den Boden der heiligen Geschichte. Gott hat sich für das menschliche Bewußtseyn nicht nur im Allgemeinen durch die Schöpfung und in seiner Mensch-

werdung behufs der Erlösung geoffenbart, sondern er hat sich geoffenbart in der Person des Erlösers, als der Messias der Welt. Gewöhnlich übersieht man diese Seite der Mystik, und doch ist sie für dieselbe eben so nothwendig als die Substanzialität der göttlichen Offenbarung im Gefühle einerseits, und als die durch das Denken begriffene Gegenständlichkeit der Geschichte andererseits. Jetzt bezieht sich die Intelligenz auf die Totalität ihrer Bestimmtheiten nicht mehr, wie sie ihre unmittelbaren Bestimmtheiten sind, sondern wie sie dieselben von sich ausgeschlossen hat, und sich auf sie als ein Räumliches, Zeitliches bezieht. Dieses Gegenständliche nun nimmt sie in der Vorstellung in sich selbst zurück, sey es daß ihre Beziehung auf dasselbe im Erinnern eine freie ist, und sie sich den Gegenstand der eigenen Anschauung präsent macht, sey es daß sie die Anschauung eines Andern, in der Form und Weise, wie ihr dieselbe mitgetheilt wird, durch ihre eigene Thätigkeit in sich aufnimmt. Das Element der Vorstellung ist somit das in der Ruhe räumlicher Ausdehnung und in der flüssigen Bewegung zeitlicher Erscheinung Gegebene und Gesetzte: die Natur und die Geschichte. Auf beide kann sich die Mystik beziehen: allein da die Offenbarung für den Geist ist, kommt sie auch im eminenten Sinne in ihm und durch ihn zu Stande, so daß sich also die religiöse Vorstellung zunächst auf die Geschichte, und zwar insbesondere auf die Geschichte dessen bezieht, von dem das religiöse Gefühl das allgemeine Bewußtseyn hat, daß er die zur Erlösung bestimmte Selbstoffenbarung Gottes sey. In diesem Geschäfte der Vorstellung, sich nach den Zeugnissen der heiligen Schrift von der Geschichte Jesu ein vollständiges Bild zu entwerfen, die einzelnen Momente seines Lebens sich zu vergegenwärtigen, rechtfertigt sich gewissermaßen das Gefühl wegen seiner Beziehung auf den Erlöser. Denn in der Vorstellung begründet sich die Ueberzeugung, warum Christus der Erlöser der Welt sey, und daß nur er und kein Anderer dieser Erlöser gewesen seyn könne. Es reiht sich Thatsache an Thatsache zum großen Cyclus des messianischen Lebens. Die sinnliche Form dabei ist ja dem Inhalte nicht gewaltsamer Weise angepaßt, und von Außen an ihn hergebracht, sondern demselben conform, d. h. Erscheinung, oder Manifestation. Indessen ist die sinnliche Existenz nicht die einzige Form, in der Etwas als ein Fertiges, als ein fixirter, gegebener, nicht erst zu producirender Gegenstand

erscheinen kann: es gibt nicht bloß geschichtliche Dogmen, sondern diese müssen, weil das sinnliche Erscheinen den Zweck hat, daß der Mensch den ihm sinnlich gegebenen Stoff in seine nicht mehr sinnlichen Vorstellungen verwandle, in die Form übersinnlicher Wahrheit, oder in positive Lehren umgesetzt werden. Dadurch wird nicht nur das Leben, sondern auch die Lehre Christi zu einem Gegenstande der Vorstellung; bleibt aber dessenungeachtet noch immer etwas Objectives, Gegenständliches, weil die Intelligenz diesen Inhalt der Vorstellung sich als die Lehre eines Andern präsent macht.

Unter diesen Verhältnissen scheint es freilich mit der in unserer Zeit so vielfach gerühmten Voraussetzungslosigkeit schlecht zu stehen, wenn der mystische Glaube den religiösen Inhalt in der Form fremder und durch äußere Zeugnisse ihm mitgetheilter Anschauungen sich vergegenwärtigt: allein ist nicht auch für das unabhängigste und freiste philosophische Bewußtseyn das Denken mit der Gesetzmäßigkeit seiner Kategorien eine Voraussetzung? Ja wird diese durch die besondere Uebung des Denkvermögens nicht sogar zu einer subjectiven Voraussetzung? So hat auch Strauß in seinem Leben Jesu schlechthin den Maaßstab an die heilige Geschichte gelegt, den ihm die bisherige Entwickelung der Wissenschaft und die sich selbst begreifende Gesetzmäßigkeit seines Denkens an die Hand gibt: daraus folgt jedoch keineswegs, daß die Wissenschaft nicht über diesen Standpunkt hinaus kann, und daß Strauß selbst, getragen von dem fortschreitenden Bewußtseyn seiner Zeit, in seinem eigenen Denken sich nicht wesentlich ändern kann. Oder wird mir mein Freund nicht zugeben, daß sein Raisonnement auf den Schluß hinausläuft: wenn Etwas den Begriffen, die ich von meinem Denken abstrahirt habe, widerstreitet, so kann es kein historisches Factum seyn? Und ist denn das Gefühl der Sünde und der Gnade nicht eben so allgemein, nicht eben so nothwendig in der menschlichen Natur gegründet, eine eben so sichere Thatsache, als das Cogito ergo sum? Sollte man daher in der Entwickelung des religiösen Bewußtseyns nicht mit dem nämlichen Rechte damit den Anfang machen dürfen, womit der logische Begriff beim Seyn = Nichts beginnt? Der Beweis dafür aber wäre eben so schwer zu liefern, als sich auf demonstrativem Wege das Seyn als die allgemeinste Kategorie nachweisen läßt. Jeder Anfang in der Wis-

senschaft muß eine Behauptung seyn, wie die Mathematik mit Axiomen beginnt.

In demselben Verhältnisse, in welchem das Denken von den allgemeinen Kategorien zu den besondern Bestimmungen fortgeht, und sich immer concreter gestaltet, bis es in der freien Subjectivität den Inhalt des Gedankens, oder die Idee, mit sich selbst in eins zusammenfaßt; kann das religiöse Bewußtseyn nicht bei dem allgemeinen Bestimmtseyn im Gefühle verharren, sondern muß über diese Allgemeinheit und erste Voraussetzung hinweg sich in den concreten Inhalt der Anschauung und Vorstellung aus einander legen. Die Persönlichkeit Christi ist somit für das religiöse Bewußtseyn eben so wenig eine bloße Täuschung, ein Meinen, Dafürhalten, als der Begriff sich einen solchen Vorwurf gefallen läßt, weil er die allgemeinen Denkbestimmungen in die concreten Formen der Erscheinung projicirt; und wenn daher auch die geschichtliche Auctorität der heiligen Urkunden in Zweifel gezogen werden kann, so findet dieses kritische Geschäft jedenfalls seine natürliche und nothwendige Grenze an der Persönlichkeit Christi, in sofern das religiöse Bewußtseyn im Gefühle der allgemeinen Verschuldung die Erlösung weder von sich selbst noch von einem andern Sünder erwarten darf, und somit nothwendig auf die geschichtliche Erscheinung einer sündenfreien Persönlichkeit sich beziehen muß.

Die Mystik, die sich innerhalb der Grenzen des Kirchenglaubens bewegte, zeigte sich besonders bereitwillig, das Moment der religiösen Vorstellung in der ganzen Breite geschichtlicher Entwickelung wissenschaftlich zu begründen und systematisch zu ordnen. Man hat geglaubt, die Strenge, womit von den höchsten Trägern der Kirchengewalt die Orthodoxie überwacht wurde, habe dem freien Aufschwunge und Geistesfluge jener Männer Fesseln angelegt, und unzweideutige Widersprüche in ihrem Systeme hervorgerufen, indem der traditionelle Kirchenglaube einerseits ein Objectives und Gegenständliches war, das gerade so, wie man es vorfand, in das Bewußtseyn aufgenommen werden mußte, andererseits das unterscheidende Merkmal der Mystik darin besteht, daß sie den gegebenen Inhalt der religiösen Vorstellung frei in sich reproducirt. Allein dieses Sich-anbequemen an eine äußere Norm war freiwillig und nicht erzwungen, eben weil es im Begriffe der Mystik liegt, die christliche Wahrheit in ihrer historischen Facticität und in der Form

dogmatischer Lehrbestimmungen sich anzueignen. Aus diesem Grunde ist es auch unpassend, bei den Mystikern des Mittelalters, die in die Zeit der werdenden Scholastik fielen, zwei neben einander hervortretende Grundrichtungen, nämlich eine scholastische sowohl, als eine mystische, anzunehmen, und jede derselben so zu behandeln, als wäre sie in einem und demselben Subject ganz unabhängig von der andern hervorgetreten. Was man in diesem Sinne Scholastik nennt, gehört eben so gut zum Wesen der Mystik, als die sittliche Ascese. Ob man dabei den Glauben über das Erkennen, oder das Erkennen über den Glauben stellt, oder welches Verhältniß man überhaupt zwischen beiden annimmt, ist nicht die Frage: sondern es handelt sich darum, daß die Scholastik auf der Stufe der religiösen Vorstellung stehen bleibt, und den Inhalt der christlichen Lehre in der von der Kirche approbirten Form bloß durch das formale Denken entwickelt, während die Mystik diesen gegenständlichen Inhalt zwar keineswegs ignorirt, darum aber sich doch nicht in eine bloß äußere Beziehung zu demselben setzt, sondern ihn speculativ begreift. Damit soll übrigens keineswegs gesagt seyn, man könne von keinem scholastischen Mysticismus reden: im Gegentheil folgt schon daraus, daß das überwiegende Gefühl eine sogenannte ascetische Mystik begründet, beim Vorherrschen der religiösen Vorstellung füglich auch von einer scholastischen Mystik die Rede seyn kann. Nur kann man nicht sagen: dieser Theologe ist das eine Mal Mystiker, das andere Mal Scholastiker; denn die Grundrichtung des religiösen Bewußtseyns wurzelt viel zu tief im Innern des Menschen, als daß sie sich nach Gefallen wechseln und mit einer ganz entgegengesetzten vertauschen ließe; wenn gleich dieselbe aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt seyn kann, durch deren gegenseitiges Verhältniß das religiöse Bewußtseyn eine verschiedene Form annimmt, je nachdem das Uebergewicht bald auf diese, bald auf jene Seite tritt. Wenn daher von den Mystikern des Mittelalters sich einige vorzugsweise mit der Entwickelung und Anordnung der durch die Vorstellung in das Bewußtseyn eingetragenen christlichen Lehre beschäftigten, so hören sie deßhalb nicht auf, Mystiker zu seyn. Auch solchen scholastischen Untersuchungen liegt ein mystischer Keim, ein speculatives Element zum Grunde, wodurch sie sich von der eigentlichen Scholastik wesentlich unterschieden. Von der andern Seite muß jede Mystik ihrem Begriffe

nach auch scholastisch seyn, weil sie sich eben so wenig auf das allgemeine Bestimmtseyn im religiösen Gefühle beschränkt, als sie das christliche Dogma durch die Speculation auflöst, sondern zugleich auch das dritte Moment, die religiöse Vorstellung in sich vereinigt. Und da überhaupt kein gesundes und natürliches religiöses Bewußtseyn sich auf einem einzigen Punkte concentrirt, so müssen sich zumal bei den ausgezeichnetern Scholastikern neben den feinsten und tiefsten Kategorien des Denkens, die sich bei ihnen manchmal vorfinden, zugleich auch Spuren einer immanenten Beziehung zur Idee Gottes nachweisen lassen, wie man dieß nur bei den Mystikern erwartet. Es genügt, an Thomas von Aquino zu erinnern, bei dem man neben der entschiedenen Hinneigung zur scholastischen Vorstellungsweise keineswegs die Innigkeit des religiösen Gefühls und die Tiefe des speculativen Gedankens vermißt.

Je mehr nun die Mystik den religiösen Inhalt in der Form der Vorstellung sich aneignet, desto entschiedener neigt sie sich auf die Seite des supranaturalistischen Glaubens. Von der andern Seite besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden, da der Supranaturalismus Vorstellung an Vorstellung reiht, ohne sich durch die zwischen ihnen obwaltenden Widersprüche im mindesten irre machen zu lassen; die Mystik dagegen, von der Vorstellung zum begrifflichen Denken sich erhebend, die Idee eben so sehr von ihrer Erscheinungsweise wieder abtrennt, als sie dem allgemeinen religiösen Gefühle in der Vorstellung einen bestimmten Inhalt gab. Diese Trennung der Idee von der Erscheinung ist nun aber nicht von der Art, daß die Idee gar nicht in der Erscheinung präsent gedacht wird; sondern das Vorübergehende und Wechselnde der Erscheinung wird zwar als von der Idee durchdrungen anerkannt, aber nicht in dieser seiner beschränkten Form als einzelne Thatsache festgehalten, sondern zu der Allgemeinheit einer Totalerscheinung erweitert, die sich als die gediegene Einheit einer concreten Persönlichkeit darstellt. Die mystische Betrachtungsweise begnügt sich nicht mit dem einfachen Verlaufe der Lebensgeschichte Jesu, sondern leitet alle Radien, in die seine persönliche Erscheinung ausläuft, zu dem Mittelpunkte der Idee des Gottmenschen zurück, und bemißt daher auch die Bedeutung des einzelnen Factums nur nach seinem Verhältnisse zu dieser Idee. Dabei wirft sie die Vor-

stellungen, die sich nicht sogleich in die höhere Idee auflösen lassen, keineswegs sogleich über Bord; sondern sucht vielmehr die Idee in der Erscheinung. Je mehr der Inhalt der einzelnen Vorstellung geachtet wird; desto gewissenhafter ist man auch beim Zweifel, der sich gegen die Facticität derselben erhebt; desto emsiger sucht das Denken nach der Beziehung, in welcher die Vorstellungen zur Idee stehen, wobei es etwaige Widersprüche viel lieber auf Rechnung seiner eigenen Schwäche und Unvollkommenheit bringt, als daß es den gegebenen Inhalt der Offenbarung zu beeinträchtigen sich unterfinge. Aus diesem Grunde muß man es auch als ausgemacht betrachten, daß die Mystik mit der Kritik sich wenig oder nichts zu schaffen macht; findet sie doch in ihrem religiösen Bewußtseyn Anknüpfungspunkte genug, um die zweifelhafte Thatsache in dem höhern Lichte der absoluten Idee zu betrachten, und sich über das gewöhnliche Bewußtseyn des Glaubens zu erheben. Denn dieser beeinträchtigt sich gewissermaßen selbst um das schönste und heiligste Vorrecht der christlichen Religion: die Gegenwart der absoluten Idee als eine ewige, sich mit der Idee selbst eins zu wissen. Nicht einmal die reale Gegenwart Christi im Abendmahle ist für das gläubige Bewußtseyn ein Ersatz für diesen Verlust, weil dieselbe, wie die Erscheinung Christi selbst, als eine zeitliche, oder momentane vorgestellt wird, anstatt daß die Idee im endlichen Geiste selbst, und nicht nur für diesen, somit ohne zeitliche Beschränkung gegenwärtig ist. Für den Glauben kommt Christus nur, um wieder zu verschwinden, wie er geboren wurde, um zum Himmel zurückzukehren, während das speculative Bewußtseyn des Erlösers nicht erst von Zeit zu Zeit habhaft wird, sondern sich von der absoluten Idee selbst durchtönt (persona), durchdrungen und durchschienen weiß.

Daß die christliche Religion eine solche Einheit, oder Lebensgemeinschaft des gläubigen Subjects mit der Person des Erlösers bezweckt, ergibt sich schon daraus, daß Christus in menschlicher Gestalt die Thatsache der Erlösung nicht bloß in der Weise geschichtlichen Erscheinens an sich darstellte, sondern zugleich als Lehrer, d. h. in der Absicht unter den Menschen auftrat, die Fülle seines eigenen Geistes auf Andere überzutragen. Denn Lehren heißt ja nichts Anderes, als den eigenen geistigen Besitz nicht sowohl veräußern, als vervielfältigen, sein eigenes Bewußtseyn

durch freie Mittheilung in Andern hervorrufen. Und so hat denn auch der Inhalt der christlichen Lehre keinen andern Zweck, als den Geist ihres Stifters fortzupflanzen; sey es nun für die Erkenntniß durch die Summe dogmatischer Lehrbestimmungen, oder für das sittliche Bewußtseyn durch die Mittheilung seiner Gesinnung und seiner sittlichen Grundsätze. Während nun aber der menschliche Lehrer hauptsächlich darauf angewiesen ist, die Früchte seines eigenen Fleißes, oder die von ihm gesammelten Resultate fremder Forschungen auf die Schüler überzutragen, hat die Lehre Christi das Eigenthümliche, daß sie nicht erst durch traditionelle Ueberlieferung sich nach und nach ansammelte, sondern der unmittelbare Wiederschein von der göttlichen Persönlichkeit Christi selbst war. Dieser Vorzug der Originalität ist weit bedeutender, als es auf den ersten Anblick erscheint; denn so wenig man auch geneigt seyn dürfte, das Primitive oder Ursprüngliche im Denken und Handeln Christo allein zu vindiciren, und jeden Fortschritt des menschlichen Geistes nur als ein mäßiges Vorrücken über den jeweiligen Standpunkt zu betrachten; so wird man doch zugeben müssen, daß die christliche Lehre, zum Unterschiede von allen andern Religionslehren, es eigentlich gar nicht mit einzelnen Lehrbestimmungen zu thun hat, sondern nur der unmittelbare und ursprüngliche Ausdruck der göttlichen Persönlichkeit Christi seyn will. Christus ist der Sohn Gottes und als solcher der Erlöser der Welt: dieß ist das große Thema seiner Lehre, deren einzelne Accorde nur durch ihre Beziehung zum Grundton verstanden werden.

Es ist zu verwundern, daß bei Beurtheilung der mythischen Auffassungsweise der heiligen Geschichte auf dieses Moment so wenig Rücksicht genommen, und die geschichtliche Erscheinung Christi, wie diese uns von der evangelischen Geschichte vorgeführt wird, beinahe ausschließlich zum Zielpunkte der historischen und speculativen Forschungen gemacht wird. Und doch ist der Lehrinhalt der Evangelien, so zu sagen, das flüssig gewordene historische Factum, wie das Sonnenbild durch seinen Strahl die Netzhaut des Auges afficirt und Gegenstand der Anschauung und Vorstellung wird; und muß daher die authentische Wahrheit der evangelischen Lehre zugestanden werden, so enthält dieß zugleich das Zugeständniß, daß auch die evangelische Geschichte wahr seyn muß. Frei-

lich haben sich schon in ältern und besonders auch in neuern Zeiten Zweifel an der Originalität der christlichen Lehre erhoben, und während Strauß in Beziehung auf die Person Christi neben andern, hauptsächlich die alttestamentlichen Typen berücksichtigt wissen will, um den mythischen Ursprung der in den Evangelien enthaltenen Lebensgeschichte Jesu zu erklären, ohne darum die primitive Neuheit der christlichen Lehre zu bezweifeln; läßt Gfrörer umgekehrt die geschichtliche Erscheinung Jesu, und somit auch die Authenticität der evangelischen Berichte unangetastet, bekämpft dagegen um so nachdrücklicher die Originalität und specifische Neuheit der Lehre, deren Spuren, wie sie sich im A. T. nicht nur, sondern vorzüglich auch im Talmud zerstreut finden, er nachzuweisen und in ihrer genetischen Entwickelung zusammenzustellen sucht. Daß dadurch auch die Person des Erlösers, einen ganz bestimmten jüdischen Anstrich erhält, wie seine Lehre, versteht sich von selbst: nur ist es damit nicht darauf abgesehen, die einzelnen Momente seiner geschichtlichen Erscheinung als mythisch zu erweisen, vielmehr nur, sie in ihr rechtes Licht zu stellen. Es wäre unbillig, wenn man dem Gfrörer'schen Werke alles Verdienst und alle Wahrheit absprechen wollte; im Gegentheil kann die Wissenschaft jede Bemühung nur dankbar anerkennen, durch welche auf dem Wege kritischer Untersuchung das Verhältniß, in welchem die christliche Religion zur jüdischen steht, in bestimmteren Umrissen ans Licht gestellt wird: allein eben so nachdrücklich muß sie gegen jede Vermischung und Verwechselung der beiderseitigen Standpunkte protestiren, und darauf bestehen, daß der qualitative Unterschied zwischen der jüdischen und christlichen Religionslehre nur um so schärfer hervortritt. Die einzelnen dogmatischen Lehrbestimmungen geben hierbei nicht den Ausschlag, sondern sind, so zu sagen, die künstlerische Ausstellung der Grundidee, die Nebentöne, die nur in Beziehung auf den Grundton Bedeutung haben: das Hauptgewicht muß immer darauf gelegt werden, daß die Idee des Christenthums keine andere ist, als die in der Erlösung zu ihrem vollkommenen Ausdrucke gelangte Idee der Offenbarung. Diese aber ist in der christlichen Religion nicht bloß Lehre, sondern Thatsache; nicht bloß Bild, oder Symbol, oder Mythus einerseits, noch auch unendlicher Proceß des sich mit dem gegebenen Inhalte in eins zusammenschließenden denkenden Geistes andererseits, sondern die Persönlich-

keit Christi, in welcher die Erlösung real wurde, um vermittelst der Lehre in der Gemeinschaft der Kirche Gemeinbesitz Aller zu werden. Darum ist die christliche Lehre durchaus unverständlich ohne diese innige Beziehung zu ihrem Stifter. Oder hat dieselbe nicht, selbst bei dem Apostel, den der Herr erst nach seinem Tode zum Lehramte berief, irgend eine andere Bedeutung, als der mittheilende Buchstabe zu seyn für die in Christo geschehene Offenbarung Gottes? In ihm ist erschienen die Fülle der Gottheit in Knechtsgestalt; er hat gelitten und ist gestorben für unsere Sünden, durch die Himmelfahrt seine Macht über Tod und Sünde und damit die Wahrheit und Wirklichkeit der Erlösung beurkundend. Die Thatsachen lassen sich nicht abtrennen von der christlichen Lehre: sind sie ja doch der Mittelpunkt unseres Glaubens. Sie gewaltsam abtrennen aber heißt es, wenn man die Thatsachen als solche gar nicht gelten, sondern sie nur als eine mythische Umhüllung der Idee bestehen läßt, daß der Mensch sich von den Banden des Irdischen frei zu machen, und im Triumph des Geistes über die Creatürlichkeit das Fest der Versöhnung zu feiern habe. Daß diese Idee im Christenthum ausgesprochen ist, wer will dieß läugnen? Allein ist die christliche Religion nicht mehr als diese Idee? Als Lehre oder Philosophem war dieselbe keineswegs neu, sondern schon von Plato durch die tiefsinnigste und genialste Speculation ins philosophische Bewußtseyn eingeführt, und doch wird man deßhalb nicht sagen wollen, das Christenthum verliere dadurch an seiner Originalität. Es gehört ja zum Wesen desselben nicht bloß speculative Idee zu seyn, sondern die Personification der Idee, die Thatsache der Erlösung. So und nicht anders hat sich Christus dem Bewußtseyn Derer dargestellt, die entweder selbst in seiner nächsten Umgebung waren, oder doch wenigstens mit ihren Angaben auf solche Zeugnisse sich stützen konnten; so und nicht anders muß das religiöse Bewußtseyn überhaupt sich den Erlöser vergegenwärtigen, während es dem philosophischen Bewußtseyn für sich unbenommen bleibt, die Idee ihrer Erscheinung zu entkleiden. Ist nun aber dieß der specifische Charakter und das bestimmte Gepräge der christlichen Lehre, wie kann man das Resultat gelten lassen und die Prämissen in Abrede stellen? Wie die persönliche Erscheinung Christi mit den besondern Momenten seiner Lebensgeschichte als mythisch voraussetzen, und zugleich den unmittelbaren

Reflex derselben, gleichsam das Abbild des Urbilds als wahr anerkennen?

In diesem Sinne faßt die Mystik die Person Christi und seine Lehre als die zwar unterschiedenen, aber untrennbaren Seiten der absoluten Idee in ihrer Selbstoffenbarung, sucht auch die christliche Lehre in diesem Verhältnisse zur Person des Erlösers zu begreifen. Zunächst hat das Selbstbewußtseyn Christi durch die Vermittelung der Lehre sich fortgepflanzt in der Gemeinschaft der Gläubigen: die Kirche stellt in sich die Persönlichkeit Christi, wie sie sich in dem Totalbilde seines Lebens und Wirkens abgeschlossen hat, als die ewige und unendliche Personification der absoluten Idee dar. Die Allgemeinheit, welche das begriffliche Denken in der Erscheinung des Erlösers nachzuweisen hat, bezieht sich nicht allein auf die einzelnen Facta seines Lebens, und die einzelnen Glaubenssätze seiner Religion, wie sich diese in ihrer ideellen Einheit gegenseitig ergänzen und erklären; sondern eben so sehr auf die ideale Fortbildung seiner Persönlichkeit, für welche jede individuelle Beschränkung aufgehört hat. Demgemäß sucht die Mystik die einzelnen Züge, welche die Kirche von dem Bilde ihres Stifters trägt, so vollständig als möglich nachzuweisen; nicht bloß den Inhalt seiner Gefühle, Vorstellungen und Gedanken sich zu vergegenwärtigen, sondern die Unmittelbarkeit seines Selbstbewußtseyns in der Gemeinde. Indessen faßt sie die Idee der göttlichen Offenbarung in einem viel zu allgemeinen und energischen Sinne, als daß sie nur in Christo eine typische Bedeutung anerkennen sollte; das ganze A. T. ist ja ein Ausfluß derselben Offenbarung, deren Vollendung Christus war, und weist somit nicht bloß vorbereitend und vorbildlich auf den kommenden Messias selbst hin, sondern zugleich auch auf seine ideelle Erscheinung in dem Organismus der Kirche. Ja die Mystik bewegt sich zum Behufe dieser ihrer allegorischen Erklärungen um so lieber in diesem alttestamentlichen Kreise, weil sie bei ihrer Achtung gegen die Facticität der Lebensgeschichte Jesu und die historische Bedeutung der neutestamentlichen Berichte, weit weniger Anstand nimmt, den Buchstaben des A. T. als einen ungenügenden Ausdruck eines allgemeinen ideellen Inhalts zu betrachten, als denselben Versuch mit der evangelischen Geschichte und Lehre zu machen. Wir haben solche Erklärungen absichtlich allegorisch

genannt, weil einige Mystiker solche Erklärungen ausdrücklich mit diesem Namen bezeichnet wissen wollen, wogegen sich um so weniger Widerspruch erheben dürfte, da die Allegorie die Idee in der ihr nicht entsprechenden Form darstellt, bei welcher der Gegensatz zwischen Inhalt und Einkleidung offen zu Tage liegt. Adäquat aber ist die Form, sobald der Inhalt der Offenbarung auf das Selbstbewußtseyn bezogen, die Idee in den menschlichen Geist selbst verlegt wird. Speculativ betrachtet ist diese Uebertragung des geschichtlichen und Lehr=Inhalts der heiligen Schrift an das gläubige Subject allgemeiner als die Beziehung desselben Inhalts auf die Kirche, weil die Persönlichkeit Christi sich vorerst der Kirche eingebildet haben muß, bevor sie im subjectiven Bewußtseyn real werden kann. Denn der Einzelne hat an Christo nur in sofern Theil, als er in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen ist, und dadurch der wirklichen Gegenwart Christi bewußt wird. Diese Bedeutung der Religion für den Geist überhaupt hat vorzugsweise die Speculation nachzuweisen, und dieß ist daher auch der Punkt, wo die Mystik mit der Philosophie zusammentrifft. Ist es nämlich Beruf der Philosophie, das Allgemeine und Nothwendige an den Erscheinungen aufzusuchen, so kann die höchste und letzte Aufgabe der Religionsphilosophie unmöglich darin bestehen, das Leben und die Lehre Jesu als etwas bloß Gegenständliches, Objectives und darum Beschränktes dahinzunehmen: denn das wäre doch keine Allgemeinheit, wenn das Subject schlechthin etwas Anderes wäre, als der objective Inhalt seines Glaubens. Eine solche Form der Religion hat es nur mit Besonderem zu thun: entweder mit dem Object des Glaubens, oder mit dem gläubigen Subject, die in eine äußere Beziehung zu einander treten, während im speculativen Denken das Subject sich mit dem Inhalte des Gedankens identisch weiß. In sofern sie speculativ ist, verlegt die Mystik den Inhalt der christlichen Lehre in den menschlichen Geist selbst, um denselben in allgemeiner und idealer Weise zu reproduciren. Zwei Wege sind es, die zu diesem Ziele führen. Den einen wählen Diejenigen, welche, die absolute Idee mit dem endlichen Denken verwechselnd, von keiner andern Allgemeinheit der Idee wissen wollen, als von der, die in der abstracten Gesammtheit des menschlichen Denkens besteht. Dieß zugegeben wird die Idee in den fortschreitenden Phasen des menschlichen Wissens, und hat da=

her auch keine andere Bedeutung als der allgemeine Geist der Geschichte. Dieses Resultat liefert eine consequente Durchführung des Hegel'schen Systems. Mag man immerhin dagegen einwenden: Hegel wolle ausdrücklich unter der Idee die unbedingte, Alles bedingende Intelligenz verstanden wissen[1]): dieß kann keinen andern Sinn haben, als daß das Denken an sich Alles bedinge, insofern durch den Gedanken Alles wird. Darum heißt es auch anderswo ausdrücklich: „die Idee ist nicht nur die ideelle Einheit und Subjectivität des Begriffs, sondern gleicher Weise die Objectivität desselben, aber die Objectivität, welche dem Begriffe nicht als ein nur Entgegengesetztes gegenübersteht, sondern in welchem der Begriff sich auf sich selbst bezieht. Nur so ist die Idee die Wahrheit und alle Wahrheit"[2]). Der Sinn dieser Worte kann nicht zweifelhaft seyn: der Begriff ist die logische Allgemeinheit des Denkens, welche die ideellen Bestimmungen des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen an sich hat, während die Idee diese allgemeinen Formen des Gedankens mit dem concreten Inhalt der Objectivität ausfüllt. Sie ist zwar „Seyn, unvergängliches Leben und alle Wahrheit"; allein zu ihrem Inhalte hat sie näher nur dieß, daß die Formbestimmung ihre eigene vollendete Totalität, der reine Begriff ist. „Die Bestimmtheit der Idee, und der ganze Verlauf dieser Bestimmtheit macht den Gegenstand der logischen Wissenschaft aus, aus welchem Verlaufe die absolute Idee selbst für sich hervorgeht; für sich aber zeigt sie sich als dieß, daß die Bestimmtheit nicht die Gestalt eines Inhalts hat, sondern schlechthin als Form, daß die Idee hiernach als die schlechthin allgemeine Idee ist. Somit ist die Idee am Ende nichts als das Allgemeine der Form des Inhalts — d. h. die Methode"[3]). Sollte man es bei dieser unumwundenen Erklärung des Meisters dem Schüler verargen, daß der ohne Rückhalt das positive Facit aus der logischen Zahlenreihe gezogen hat? Oder sollte bei solchen Voraussetzungen irgend davon die Rede seyn können, daß die Idee

---

1) Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 2. Ausg. Heidelberg, 1827. S. 21.

2) Desselben Aesthetik. Bd. I. S. 142 f.

3) Desselben subjective Logik. Gesammelte Werke. Bd. V. S. 327. 329.

irgend wann und irgend wo in ihrer ganzen Fülle erschienen? Sonach hat auch die Erscheinung Christi keine andere Bedeutung, als daß er sich d. h. den Menschen überhaupt, oder die Idee der Menschheit als das An — und Für — sich der absoluten Idee begriff, das Denken in seiner Identität mit dem Seyn darstellte; wobei es ganz gleichgültig ist, ob die einzelnen Momente, wodurch das Denken zur Identität mit sich selbst gelangt, wirklich historische Facta sind, oder nicht. Genug, daß es einen Punkt in der Weltgeschichte gibt, in welchem beim menschlichen Geiste der Gedanke auftauchte, daß er eins sey mit der absoluten Idee. Erst im weitern Verlaufe kleidete die absichtlos dichtende Sage die einzelnen Bestimmungen dieser Identität in das Gewand des geschichtlichen Geschehens; allein durchaus nicht mit poetischer Willkühr, sondern so, daß die besondern Momente der im Denken aus ihrer Entäußerung in sich selbst zurückkehrenden Idee in der Form geschichtlicher Ereignisse ausgeprägt wurden. Dieß ist das nothwendige Resultat des sich von seiner basischen Unterlage frei machenden Denkens: die Idee ist das Allgemeine und Nothwendige; als Solches kann es nur vom Denken begriffen werden, und deßhalb ist es auch nur im Denken wirklich; wer dieß begreift und überall nur den Gedanken oder die immanenten Bestimmungen des Denkens sucht, der weiß sich, eben sofern er denkt, auch mit dem Inhalte des Gedankens identisch. Nun ist zwar der Mensch, als vernünftiges Wesen, allerdings berufen, die ewige That der Erlösung zu begreifen, zu verstehen, daß die Versöhnung mit Gott nur in ihm zu Stande kommen kann: allein so wenig sich die Psychologie, mit Ausschluß des Fühlens und Vorstellens, auf das Denken allein beschränkt, eben so wenig läßt sich der Begriff der göttlichen Offenbarung auf den Proceß des subjectiven Denkens beschränken.

Den entgegengesetzten Weg schlägt die Mystik ein, und ist daher auch in einem ganz andern Sinne speculativ als die Philosophie des Begriffs. Anstatt daß sie nämlich, wie es hier geschieht, die persönliche Erscheinung Christi in den logischen und allgemeinen Inhalt seiner Lehre auflöst, um sich auf diese Weise versöhnt, d. h. mit dem Inhalte des Gedankens eins zu wissen; begreift sie die Lehre nur in Beziehung zur Person Christi, oder als den

unverfälschten Ausdruck seiner Persönlichkeit, und wenn sie daher zur Identität mit dem Inhalte der Lehre gelangt, so muß dieß nothwendig eine Identität mit der Person des Erlösers seyn. So versteht die Mystik jenen Ausdruck des Apostels Paulus, daß Christus in uns eine Gestalt gewinnen müsse. Jede Vorkommenheit im Leben des Gottmenschen, jeder einzelne Zug seiner Geschichte findet einen Wiederhall im menschlichen Geiste, und soll in idealer Weise in diesem sich reproduciren. Darum lebt Christus nicht nur in der Kirche, oder in der Gemeinschaft der Heiligen fort, sondern er ersteht, wie er leibte und lebte, im gläubigen Bewußtseyn. Das ist die unausgesetzte Wirkung der göttlichen Gnade, daß der alte Mensch mehr und mehr abstirbt, und in den neuen umgewandelt wird, der nach Gott, d. h. nach dem Ebenbilde des Mensch gewordenen Gottes, geschaffen ist. Der erste Anfang bleibt aber immer die durch das Gefühl oder Bewußtseyn der Sünde hervorgerufene und begründete Besserung; hat diese einmal im Menschen Wurzel geschlagen, so geht auch die übrige Metamorphose ungehindert von Statten; denn es wäre ein gewaltiger Irrthum, zu glauben, die Mystik beschränke die Wirksamkeit des neu belebenden und neu gestaltenden Geistes auf die Sünde, oder die durch den Abfall von Gott entstandene verkehrte Richtung des Willens und der dadurch verloren gegangenen höhern Freiheit: mit dem sittlichen Bewußtseyn hat die gesammte geistige Natur eine Aenderung erlitten, die durch die Manifestation des göttlichen Geistes gleichfalls aufgehoben werden muß. Es ist dieß die Freiheit vom Irrthume, eine nothwendige Folge der Freiheit von der Sünde; jenes höhere Verständniß des göttlichen Worts, die tiefere Einsicht in das Mysterium des ewigen Rathschlusses, die auf dem Wege des speculativen Erkennens zu Stande kommen. Freilich bleibt unser Wissen nur Stückwerk: allein um so fleißiger und eifriger haben wir auf die Einsprache des göttlichen Geistes zu hören, damit unsere christliche Einsicht immer vollkommener wird, und die Gestalt Christi sich in uns immer mehr herausbildet und gleichsam organisch entwickelt. In diesem Sinne individualisirt sich die allgemeine Idee, ohne sich an die Individualität zu verlieren: sie setzt die ideelle Allgemeinheit ihres Inhalts in eine reale, concrete Allgemeinheit um, sofern das religiöse Bewußtseyn des Einzelnen zugleich auch der

Geist der Kirche ist, mit dem sich das Subject eins weiß, und dieß ist der Begriff jener höhern Persönlichkeit, zu der sich Christus in der Geschichte seiner Kirche fortwährend heranbildet. Was nun aber den Ausdruck betrifft, womit die Mystik des Mittelalters dieses speculative Erkennen, oder diese Reproduction des historisch-dogmatischen Inhalts der christlichen Lehre im Selbstbewußtseyn der Gläubigen bezeichnet, so wird dieser im Gegensatz der Allegorie meist Tropologie genannt, und somit zunächst auf die Application eines Inhalts der h. Schrift auf das sittliche Bewußtseyn bezogen, ohne deßhalb ausschließlich die sittliche Besserung auszudrücken. Im Gegentheil ist es gewöhnlich die unmittelbare Beziehung der Lehre auf die eine, oder die andere Seite der geistigen Natur des Menschen, die unter der tropologischen Auffassung begriffen wird.

Je mehr nun aber das Schuldbewußtseyn durch die Kraft der Erlösung getilgt, und die gänzliche Umbildung und Umgestaltung des alten Menschen vollzogen wird; desto durchgreifender und entschiedener muß die Vorstellungs- und Denkweise dadurch, daß der durch die Sünde unterbrochene Verkehr mit der Gottheit wieder angeknüpft, die Richtung des Geistes nach Unten in das Gebiet der sinnlichen Leiblichkeit und materiellen Natürlichkeit gelähmt und in eine immanente Beziehung auf die Idee umgesetzt wird, in der Form ihrer endlichen Erscheinung aufgehoben, und von der Idee des Absoluten durchtönt und durchdrungen, in eine ihr fremde Region eingeführt werden. Geläutert von den ihm anhaftenden Schlacken der Endlichkeit und ausschließlich dem Unendlichen zugewendet, verläßt der Geist die Bahnen, die er seither gewandelt, und nicht bloß, daß er die Welt der Erscheinung in ihrem wahren Lichte und nach ihrem untergeordneten Werthe zu beurtheilen im Stande ist, betrachtet er auch die absolute Idee unter einem ganz neuen Gesichtspunkte, nämlich in ihrer idealen Allgemeinheit, die weit über das gewöhnliche Fassungsvermögen des endlichen Geistes geht. Es ist dieß jener zweifelhafte Punkt im Wesen der Mystik, der schon zu so vielen Mißverständnissen Veranlassung gegeben hat: zu Mißverständnissen nicht bloß von Seiten anders denkender Beurtheiler, sondern sogar von Seiten Derer, die sich selbst für mystisch erleuchtet hielten. Die mystische Ekstase nämlich ist ein Moment, das bei den meisten Mystikern mehr oder weniger

stark hervortritt, und so unvollkommen und unzureichend auch die Aufschlüsse sind, die sie über die Natur derselben gegeben haben, so läßt sich doch nicht läugnen, daß schon die allgemeine Uebereinstimmung in Betreff des wirklichen Vorhandenseyns eines solchen Zustandes es äußerst bedenklich erscheinen läßt, die ganze Sache in das Gebiet subjectiver Täuschung zu verweisen, und mit dem beliebten Machtspruche aus den Grenzen der Wissenschaft zu verbannen. Jedenfalls ist dieses letzte Resultat der Mystik nicht gleichbedeutend mit jener durch ascetische Uebungen bedingten Entzückung des Geistes, und darum auch keineswegs Product eines krankhaften Zustandes der leiblichen Natur des Menschen. Nur in diesem Falle wäre sie ein Zustand, oder etwas Zuständliches, weil sie gar nicht zum Begriffe des Geistes gehörte, sondern mit dem Verschwinden des sie bedingenden äußern Factors gleichfalls aufhörte. Die eigentliche mystische Ekstase dagegen ist nicht bloß ein Product, sondern auch ein Complement des gesunden religiösen Bewußtseyns. Indem der Inhalt der religiösen Vorstellung durch den Gedanken begriffen, die Thatsache der Erlösung zu einer Thatsache des Selbstbewußtseyns, die geschichtliche Persönlichkeit Christi in die ideale Persönlichkeit der Gläubigen aufgehoben wird, muß in demselben Verhältniß, in welchem die absolute Idee in ihrer idealen Allgemeinheit sich dem Geiste mittheilt, das Denken seine endlichen Formen durchbrechen, um sich von dem ewigen und absoluten Seyn der Idee, oder von der absoluten Persönlichkeit Christi durchdringen zu lassen. Wo Christus Gestalt gewinnt, seine Persönlichkeit dem endlichen Geiste einpflanzt, da muß der Reflex der absoluten Idee, die in ihm einen realen Ausdruck gewann, sich als ein höheres, dem Göttlichen verwandtes Bewußtseyn darstellen, und wenn der Erlöser durch den heiligen Geist in seinem Jünger vertreten ist, so ist die Gefühls-, Vorstellungs- und Denkweise des endlichen Geistes nicht bloß das Werk Christi, sondern, so zu sagen, eine Ausstrahlung seines eigenen Geistes. Für diese Fülle der Gottheit aber ist das schwache und gebrechliche Gefäß endlicher Geistigkeit zu eng: durch die Einstrahlungen eines höhern Lichts und die Strömungen einer höhern Liebe fluthet sein Inhalt über, und strömt hinaus in den reinen Aether der Idee. Damit hat nun aber auch die Herrschaft der Kategorien ihr Ende erreicht; diese Marksteine des subjectiven Denkens haben ihre Gültigkeit verloren,

weil die Idee selbst die Grenze verwischt, zu deren Bezeichnung sie gesetzt sind. Wegen dieser Entrückung über die Schranken des gewöhnlichen Bewußtseyns dürfte wohl die Mystik von Seiten des logischen Gedankens, oder der Begriffsphilosophie am meisten Widerspruch erfahren, und es ist nicht zu läugnen, daß bei diesem Punkte die beiderseitigen Bahnen, die sich im speculativen Denken nicht bloß berührten, sondern sogar durchkreuzten, am weitesten aus einander laufen. Dieß kann auch nicht anders seyn, da beide Standpunkte von vornherein die absolute Idee anders fassen. Zwar ist für die Philosophie des Begriffs sowohl, als für die Mystik die Idee ein Werdendes, weil beide speculativ sind: allein während diese Philosophie die Idee erst im subjectiven Bewußtseyn werden, d. h. ihrer selbst bewußt werden läßt, setzt die Mystik dieselbe als ein bereits für sich Gewordenes voraus, das aber eben so sehr auch für das Subject und sein Denken werden soll. Dieser Aufgang der Idee im Subject, dieses Werden des göttlichen Lichts, dessen Sonne schon von Ewigkeit her ist, ohne daß sie am Himmel der endlichen Welt erscheint, ist die große Aufgabe für das religiöse Bewußtseyn, und eben weil der Anfang ein anderer ist, so muß auch das Ende und Ziel ein anderes seyn. Schließt sich nämlich die Idee im subjectiven Geiste aus ihrer Entäußerung mit sich selbst zusammen, versteht und begreift sie sich erst im Denken des Menschen, so folgt daraus, daß ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit auch durch die Kategorien unseres Denkens erschöpft ist. Die Gesetze, denen wir unterworfen sind, hat sich die Idee gleichsam selbst gesteckt, und was daher außerhalb dieser Umzäunung liegt, hat deßhalb auch keinen Anspruch auf absolute Gültigkeit. Die Wahrheit ist nicht bloß für das Denken, sondern auch ausschließlich im Denken, seinen allgemeinen Bestimmungen und nothwendigen Formen. Umgekehrt begreift die Mystik die Idee als das Allgemeine, das nicht blos die endliche Erscheinung überhaupt, sondern auch das endliche Denken bloß zu einem Durchgangspunkte macht, um nicht nur für sich, sondern auch für Anderes und in Anderem zu existiren. Beim Licht betrachtet sind die Kategorien nichts Anderes, als das Allgemeine, das nur an der Erscheinung in Raum und Zeit ist; Bestimmungen, die zwar auf die schöpferische Manifestation der Idee, aber nicht auf diese selbst passen. Als geschaffener und endlicher Geist denke ich in diesen Formen,

beurkunde aber dadurch weiter nichts, als daß ich denselben Gesetzen unterworfen bin, wie das Endliche überhaupt; und daß es mir durch eigene Kraft, d. h. durch mein Denken und meine Vernunft zwar gelingt, die ideelle Grundlage, gleichsam den rothen Faden der Idee, der sich durch die gesammte Schöpfung hindurchzieht, zu erkennen, ohne darum zum Wesen der Idee, wie diese an und für sich und unabhängig von ihrer schöpferischen Gestaltung ist, hindurchzudringen. Natürlich! Für das logische Denken ist ja die Idee gleichsam in der Erscheinung aufgegangen, und die Aufgabe ist daher auch nur die, nicht von der Erscheinung überhaupt zu abstrahiren, sondern in und an der Erscheinung das Allgemeine und Nothwendige nachzuweisen. Nun gehört es zwar zum Wesen der Idee, erschienen zu seyn, und sich geoffenbart zu haben: allein sie ist nicht durch diese ihre Offenbarung, sondern sie wird in derselben nur für das endliche Bewußtseyn, um sofort auch diese Negation zu negiren. Hat daher der Mensch den Strahlen des Lichts sein inneres Auge geöffnet, das Bewußtseyn der in Christo erschienenen absoluten Idee zu der seinigen gemacht; so negirt er nicht bloß die Endlichkeit überhaupt und seine eigene endliche Erscheinung, sondern zugleich auch die Formen seines endlichen Denkens, weil diese sich nicht auf die Idee an und für sich, sondern nur auf das Allgemeine und Nothwendige ihrer Erscheinung beziehen; und es tritt sofort jene mystische Ekstase ein, in welcher dasjenige, was für das gewöhnliche Denken als unausgleichbarer Widerspruch erscheint, in der Idee der absoluten Wahrheit zur Versöhnung kommt. Dieses ganze Gebiet können wir als die Nachtseite des menschlichen Geistes betrachten, weil die Sonne des gewöhnlichen Bewußtseyns untergeht. Die deutschen Mystiker des Mittelalters sprechen daher auch von dieser Selbstentäußerung und Entrückung des Geistes als von einer Finsterniß, in die er sich versenkt, indem er nicht nur die Welt, sammt Allem, was ihn äußerlich umgibt, vergißt, sondern gleichsam über sich selbst hinausgeht, aller Verbildlichung sich entschlägt. Diese Bilder sind nicht bloß die verschiedenen und wechselnden Formen der Erscheinungswelt, sondern zugleich auch die Kategorien des Denkens, sofern diese die Bilder in Raum und Zeit zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben.

Aber, wird man sagen, wo soll es hinaus mit dieser Finster-

niß, mit diesem Selbstvergessen des Geistes? Welche Gewähr hat der christliche Glaube und vorzüglich die christliche Kirche für die Wahrheit einer solchen Beziehung des innern Menschen zur Idee Gottes? Ein solcher Zweifel ist um so gegründeter, die Frage um so unabweisbarer, da die Geschichte der Mystik reich an Beispielen ist, wo das Mißkennen und Mißverstehen ihres Begriffs und Wesens auf pantheistische Abwege führte. Freilich ist dieser Pantheismus ein ganz anderer, als diejenige philosophische Ansicht, die man gewöhnlich pantheistisch nennt. Denn während bei der letztern die Idee Gottes, als ein concreter und realer Inhalt auf die Welt und die verschiedenen Formen ihrer Erscheinung beschränkt ist, negirt umgekehrt die pantheistische Mystik nicht die Idee Gottes an sich, sondern vielmehr die Idee der Welt als eines in der Idee absolut Aufzuhebenden, und es läßt sich daher auf diese Weise der Mystik der Ausdruck anwenden, den Hegel vom Spinozismus gebraucht hat, daß sie nicht auf Pantheismus, sondern vielmehr auf Akosmismus hinauslaufe. Wenn für die Mystik das eigentliche Denken aufhört, so ist es in den Gedanken der absoluten Idee aufgehoben, nicht aber dieser in jenes, und wenn bei den deutschen Mystikern so oft von dem Nicht — Ich oder Nichts die Rede ist, in dessen raum- und zeitlose Tiefe sich der menschliche Geist versenkt habe, so kommt die Kategorie, womit die Begriffsphilosophie ihre objective Logik eröffnet, so zu sagen an den Schluß der subjectiven Logik, oder an das Ende des Systems zu stehen. Mit andern Worten: es ist nicht eines und dasselbe, ob die objective Idee ihren Entwickelungsproceß mit dem Seyn = Nichts beginnt, oder ob sie in das subjective Bewußtseyn eingetragen diese ihre subjective Form, oder ihr Seyn im subjectiven Denken negirt. Im erstern Falle hat die Idee an und für sich gar keinen Bestand und gar keine Berechtigung, im zweiten dagegen soll bloß die endliche Form ihrer Erscheinung im Subjecte aufgehoben, und sie selbst in ihrer realen Allgemeinheit hergestellt werden. Dabei verdient noch bemerkt zu werden, wie die Sprache selbst das richtige Verständniß der Sache an die Hand gibt. Daß Ich = Etwas und also Nicht — Ich = Nichts zu der Selbstaffirmation des Geistes im Wörtchen Ich nicht nur in der genausten Beziehung steht, sondern sogar davon abzuleiten ist, unterliegt keinem Zweifel. Die Mystik versteht also, wenn sie die Einkehr des Geistes in das Nichts ver-

langt, darunter nichts Anderes als das Aufheben und Aufhören jeder Ichheit, d. h. jedes egoistischen Princips in uns, woraus noch keineswegs folgt, daß der Geist, der seine Ichheit, oder jede ausschließliche Beziehung zu sich selbst ablegt, überhaupt für sich, oder persönlich zu seyn aufhört. Daher bedeutet der Ausdruck am Ende nichts mehr und nichts weniger, als daß Derjenige, der Gott liebt, sich ihm zu eigen gibt, und in dieser Liebe zu seiner Erkenntniß gelangt, vorerst jede Faser der Selbstliebe ausgerottet, jeden Gedanken, der sich auf die Welt und seine eigene Existenz bezieht, abgelegt hat, weil dieß der einzige Weg ist, um zu Gott zu gelangen. Dem mag übrigens seyn, wie ihm wolle: was wir mystische Ekstase genannt haben, ist zwar im Allgemeinen eine und dieselbe Form des religiösen Bewußtseyns: allein da der Geist mit derselben gewissermaßen in eine höhere Sphäre aufgenommen ist, kann es nicht anders geschehen, als daß sich ihm diese seine Beziehung zum Unendlichen in verschiedener Weise darstellt. Deßhalb wird das gesteigerte und erhöhte Bewußtseyn keineswegs bloß unter dem Bilde des Nichts begriffen, in welchem alle Vorstellungen und Begriffe, und damit auch jede Möglichkeit einer Darstellung des innerlich Erlebten aufhören, da jede Verbildlichung durch Worte als ein Rückfall aus dieser göttlichen Stimmung zu betrachten wäre: sondern es tritt auch hin und wieder das Geschaute mit größerer oder geringerer Klarheit und Bestimmtheit hervor. Es fehlt der Mystik keineswegs an Aufschlüssen, oder Erklärungen über die Beschaffenheit einer solchen unmittelbaren Gottesnähe, in der sich der Geist befindet, über jene höhern Einblicke in die Tiefen der Gottheit. Indessen kann nicht geläugnet werden, daß dieser Boden, so zu sagen, als heilig betrachtet werden muß, den man aus Scheu einer Entweihung nicht den Blicken Aller zu enthüllen wagt. Alles dieß aber kann den Verdacht einer subjectiven Täuschung und Befangenheit nur vermehren; wozu, muß man fragen, soll eine solche unmittelbare Beziehung zu Gott irgend gut seyn, wenn sie eine völlig unbewußte ist? wenn die Aussagen über Form und Inhalt der Entzückung so verschieden, ja theilweise widersprechend ausfallen? Um diesem Einwurfe gleich von vornherein zu begegnen, haben wir dagegen protestirt, daß man diese Ekstase nicht als einen Zustand betrachte, der längere oder kürzere Zeit andauern kann, ohne darum in der allgemeinen Beziehung des Gei-

stes zur Idee eine wesentliche Aenderung hervorzurufen, oder auch nur ihr ein besonderes Gepräge zu geben. Wäre dieß wirklich der Fall, so müßte man sich mit der Görres'schen Auffassungsweise zufrieden geben, wornach die mystische Entzückung, gleich der magnetischen Ekstase, nothwendig einen zeitlichen Verlauf haben muß. Einzelnen Erklärungen zufolge scheint dieß zwar wirklich so zu seyn: allein man darf in denselben nichts weiter erblicken, als den unadäquaten Ausdruck für eine höhere, oder vielmehr die höchst mögliche Beziehung des Selbstbewußtseyns zur Idee Gottes. Eine solche aber ist kein temporärer Zustand, sondern eine bleibend im Geiste haftende Stimmung, die sich nicht momentan im Geiste einstellt und wieder verliert, sondern die gesammte geistige Natur umwandelt und gleichsam verklärt. Hat sich einmal die Persönlichkeit Christi dem Geiste wirklich eingepflanzt, so muß dadurch auch das Verhältniß des letztern zu Gott ein wesentlich anderes werden, als es bisher war. So lange das Leben der Sünde noch vorherrschte, konnte das religiöse Bewußtseyn immer nur in eine mittelbare Beziehung zur absoluten Idee treten; denn wenn sich auch der Verkehr immer wieder von Neuem anknüpfte, so geschah es doch nur in der Weise, daß die Versöhnung des Menschen mit Gott sich als wirklich zu Stande gekommen, als historisches Factum darstellte, ohne deßhalb den Gegensatz auch im Selbstbewußtseyn zu überwinden und aufzuheben. Hierzu war es unumgänglich nothwendig, daß die durch den Tod des Erlösers in das Bewußtseyn der Kirche übergegangene Persönlichkeit ihres Stifters, auch im gläubigen Bewußtseyn auferstand und lebendig wurde; denn jetzt erst wußte der Geist sich versöhnt mit Gott. Je lebendiger nun aber die Persönlichkeit Christi im Geiste zum Bewußtseyn kam, desto unmittelbarer wurde auch seine Beziehung zu Gott, desto zuversichtlicher der Glaube an die Erlösung. Wie der Sohn eins ist mit dem Vater, so soll auch der durch den h. Geist sich mit dem Erlöser eins wissende endliche Geist in unmittelbare Lebensgemeinschaft mit dem Vater treten. Die Einheit des Vaters und Sohns ist ja nicht von der Art, daß sich jeder von beiden in vollkommener Uebereinstimmung weiß mit dem andern; sondern es ist der Begriff einer organischen, unzertrennlichen Lebensgemeinschaft, der sie zur Einheit verbindet. Eben so weiß der Gläubige nicht bloß von seiner Verbindung mit dem Er-

löser, sondern da Christus in ihm lebt, ist er sich dieser Einheit als einer unmittelbaren Lebensgemeinschaft bewußt; lebt aber Christus in ihm, so lebt er mit Christo auch im Vater, und seine Beziehung zu Gott wird eben darum zu einer unmittelbaren Lebensgemeinschaft.

Diese unmittelbare Lebensgemeinschaft ist die Entzückung oder Ekstase der Mystik, deren Werth und Bedeutung es unter diesen Verhältnissen nichts benimmt, daß sie im Geiste nur eine temporäre Erscheinung ist. Denn so wenig Christus in der zeitlichen Existenz des Menschen irgend eine vollkommene Gestalt gewinnt, so wenig das Schuldbewußtseyn durch die Erlösung ganz aufgehoben wird: eben so wenig kann eine unmittelbare Verbindung mit Gott, da sie eine Folge unmittelbarer Lebensgemeinschaft mit Christo ist, im zeitlichen Verlaufe des Lebens einen dauernden und bleibenden Charakter annehmen. Darum wird sie aber noch zu keinem Zustande; denn die allgemeine Bedingung, oder Stimmung dazu hört nicht auf, auch wenn das Bewußtseyn einer unmittelbaren Lebensgemeinschaft gewichen ist. Das Mehr, oder Weniger, die größere, oder geringere Intensität der Beziehung ist zwar für den Einzelnen von größter Wichtigkeit; für die Sache selbst aber nur von untergeordneter Bedeutung. Das Wesen der Mystik setzt eine unmittelbare Verbindung mit Gott als eine nothwendige Bedingung voraus, und sie ist einer solchen auch gewiß, sey es nun, daß sie dieses Ziel wirklich schon erreicht hat, oder demselben nur nahe kommt. Es ist ihr nicht bloß um ein Wissen der absoluten Wahrheit zu thun, sondern wie sich diese zum Begriffe eines lebendigen Gottes gestaltet, so kann auch die Beziehung auf die absolute Wahrheit nicht bloß im logischen Erkennen bestehen, sondern muß eine lebendige, die concrete Totalität des Geistes betreffende seyn. Somit ist die unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Gott eine höhere und heilige Weihe des Geistes überhaupt: das Gefühl unmittelbarer Seligkeit, die Vorstellung eines immanenten Besitzes der Persönlichkeit Christi, das intelligente Schauen in die geheimnißvollen Tiefen der göttlichen Natur, verschlungen in das Gesammtbewußtseyn einer der göttlichen verwandten Persönlichkeit, oder des göttlichen Ebenbildes. Daß sich die Mystik bei diesem Streben nicht von allen

Irrthümern und Abwegen frei erhält, liegt eben so sehr in der Natur des menschlichen Geistes, als in dem Gegenstande, auf den sich die Mystik, wie überhaupt die Religion bezieht; zugleich aber liegt darin die Bürgschaft, daß der menschliche Geist die Fähigkeit besitzt, immer vollständiger zum Besitz der absoluten Wahrheit zu gelangen. Je gründlicher insbesondere die Natur des menschlichen Geistes untersucht, je genauer seine Grenzen untersucht sind, desto zuversichtlicher kann man hoffen, daß der Begriff einer unmittelbaren Beziehung zur Idee Gottes in seinen besondern Momenten erkannt und jener unbestimmten Allgemeinheit entnommen wird, über der man zu keinem genügenden Verständniß dieser sogenannten ekstatischen Erscheinung gelangen konnte. Indessen muß die Mystik selbst bei den gewaltigsten Fortschritten des christlichen Lebens und der christlichen Wissenschaft darauf verzichten, die Lebensgemeinschaft, in welche das gläubige Bewußtseyn mit Gott tritt, in ihrer Unmittelbarkeit vollkommen begreifen zu können. Ist der Mystiker so glücklich, schon auf Erden eines solchen erhöhten Gottesbewußtseyns theilhaftig zu werden, so ist dieß gleichsam nur ein Vorschmack des Himmels, ein einziger Strahl jener ewigen Sonne der Wahrheit, zu deren Anschauung der Mensch erst dann zugelassen wird, wenn er die Schwellen des Grabes überschritten hat. Allein der kürzeste Augenblick einer solchen unmittelbaren Lebensgemeinschaft, in welchem, einem beliebten Ausdrucke zufolge, Gott gleichsam geschmeckt, seinem realen Wesen nach besessen wird, wiegt nach dem Zeugnisse mehrerer Mystiker die gedehnteste Kette gewöhnlicher Jahre auf, und muß als das Vorspiel und der Anfang jener vollkommenen Umwandlung betrachtet werden, die als die herrlichste Frucht der Erlösung die gesammte Natur des Menschen nach dem Tode, oder der Auferstehung trifft.

Nach diesen allgemeinen Grundzügen, die bei den einzelnen Mystikern mehr oder minder deutlich hervortreten, läßt sich der Begriff der Mystik bestimmen als eine immanente und darum unmittelbare Beziehung des endlichen Geistes auf die Idee des Absoluten; immanent, in sofern die Idee der Offenbarung in der Totalität ihrer unterschiedenen Momente auf das Subject bezogen wird, und hinwiederum der subjective Geist nicht bloß in abstracter Weise, sondern in der gediegenen Einheit seiner den besondern Momenten der Idee entsprechenden

Kräfte in Beziehung zu der letztern tritt; **unmittelbar**, weil durch die immanente Beziehung die Versöhnung, oder Vereinigung des endlichen Geistes mit der absoluten Idee in der Form realer Lebensgemeinschaft wirklich zu Stande kommt. Das mystische Bewußtseyn fixirt sich weder im Gefühle, noch in der Vorstellung, noch auch im begrifflichen Denken; sondern sucht die Wahrheit in der Wechselbeziehung dieser unterschiedenen Standpunkte, weil die Offenbarung sich weder im Gefühle der Sünde und Erlösung, noch in der Vorstellung der die Erlösung vermittelnden persönlichen Erscheinung Christi, noch auch in dem den Inhalt der absoluten Idee mit sich selbst identisch wissenden Denken einen ihr vollkommen entsprechenden Ausdruck gegeben hat.

Wenn nun aber das religiöse Bewußtseyn schon dadurch eine abweichende Richtung nahm und eine verschiedene Gestalt bekam, daß entweder das Gefühl die Vorstellung, oder letztere das Gefühl überwog, so wird das Vorschlagen des einen, oder des andern Moments noch weit weniger zu vermeiden, eine durchgängige Harmonie aller weit schwerer zu erzielen seyn, wenn in dritter Reihe das speculative Denken in ein nothwendiges Verhältniß zu dem Gefühle und der Vorstellung tritt. Daher hat man es sich zu erklären, daß selbst diejenigen Erscheinungen, deren mystische Natur anerkannt werden muß, manchmal auf das entschiedenste von einander abweichen, wodurch es so schwer wird, das Wesen der Mystik auf einen ganz bestimmten Ausdruck zu bringen. Nothwendig muß sich die Beziehung des endlichen Geistes auf die absolute Idee in einer andern Weise darstellen, je nachdem das speculative Denken entweder zunächst auf die Unmittelbarkeit des Gefühls, oder auf die mit sich selbst vermittelte Vorstellung zurückweist. Diese verschiedenen Standpunkte begegnen uns schon bei den ersten Anfängen der christlichen Wissenschaft, da wo das unmittelbare Bewußtseyn von der Person des Erlösers und seiner Lehre in die allgemeine und nothwendige Form des Gedankens übergeht. Während nämlich die **drei ersten Evangelienberichte** keinen andern Zweck haben, als den historischen Verlauf des Lebens und Wirkens Christi, und den Inhalt seiner Lehre, wie der Meister ihn bei besondern Veranlassungen in der den jeweiligen Verhältnissen am meisten entsprechenden Form mittheilte, zunächst als einen Gegenstand für das Gedächtniß und die Vorstellung in unbefangener und

kunstloser Weise zu überliefern, und durch die Zusammenstellung der einzelnen Züge ein allgemeines Lebensbild zu entwerfen; während Petrus und Jakobus beim unmittelbaren Glauben stehen bleiben, und in ihm alles Licht und alle Kraft der Wahrheit und des Lebens finden; gehen Johannes und Paulus einen entscheidenden Schritt weiter, und suchen durch die Speculation die allgemeine Idee und die individuelle Erscheinung des Erlösers zu vermitteln, den historischen Christus als die absolute Wahrheit zu begreifen. Schon daraus hat man es sich zu erklären, warum jeder Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der christlichen Theologie überhaupt und insbesondere die Mystik sich zunächst an den einen, oder den andern von diesen Begründern und Repräsentanten der christlichen Speculation anschloß. Ja es läßt sich sogar da, wo die Richtungen beider in einem und demselben Bewußtseyn verbunden erscheinen, meist eine Linie ziehen, durch welche das vorherrschend Johanneische Element von dem Paulinischen abgegrenzt ist, falls sie nicht in höherer Einheit mit sich selbst vermittelt sind.

Was ist nun der qualitative Unterschied beider? Um es mit einem Worte zu sagen: die Speculation des Johannes wurzelt in der Unmittelbarkeit des Gefühls, die des Paulus in der mit sich selbst vermittelten Vorstellung. Das religiöse Gefühl steht, wie oben bemerkt wurde, im innigsten Zusammenhange mit dem selbstbewußten Lebensgefühle, und bezieht sich, wie dieses auf das Leben überhaupt, so insbesondere auf das Leben des Geistes, so daß sich das Gefühl der Sünde und Erlösung am besten begreifen läßt als das Bewußtseyn des durch die Sünde entstellten innern Lebens, der durch sie abgerissenen Lebensgemeinschaft mit Gott, und auf der andern Seite als das Bewußtseyn dieser durch die Erlösung wieder angeknüpften Lebensgemeinschaft. Sucht daher die im Gefühle wurzelnde Speculation den Zusammenhang der absoluten Idee mit der Form ihrer endlichen Erscheinung nachzuweisen, und die Beziehung des endlichen Geistes zu dem absoluten Geiste zu vermitteln, so muß die Idee nothwendig als der Inbegriff des absoluten und ewigen Lebens, und die Vermittelung derselben mit dem Subject als Lebensgemeinschaft gefaßt werden. Bei Johannes tritt die Idee hervor in ihrer eigenen innern Kraft, dringt überall zum Leben heraus, und stellt

dieses dar in seiner Wahrheit und in der Macht, die es in sich verbirgt. Gott ist die Wahrheit, und er ist allein der Wahre (Joh. 7, 28. 17, 3). Der Offenbarer der göttlichen Wahrheit ist Christus, der eingeborne Sohn Gottes. Seine Wahrheit, oder sein Haben und Besitzen der absoluten Wahrheit ruht auf seinem Gottseyn, ist der Begriff seines Lebens. Christus hat nicht sowohl die Wahrheit, er ist vielmehr die Wahrheit. Darum kann nur Er Gott offenbaren, wie er ist (1. Joh. 5, 20. 2, 23. Ev. 1, 18). Seine Erscheinung ist die Erscheinung der Wahrheit. Deßwegen ist er das Licht der Welt, wie Gott selbst Licht ist. Das Leben der Wahrheit ist nicht nur selbst erleuchtet, sondern zugleich auch erleuchtend: die absolute Wahrheit auch das absolute Wissen; in sofern Christus, als das Leben der Wahrheit, das Licht derselben offenbart, muß das dem menschlichen Geiste eingestrahlte, oder mitgetheilte Licht nothwendig daraus hervorgehen, daß der Mensch Theil hat am Leben der Wahrheit, in der Wahrheit selbst lebt. Der Geist wird durch das höhere Licht erleuchtet, weil Christus, als die absolute Wahrheit, in ihm lebt; er hört auf in der Welt zu leben, denn das Leben in der Welt ist der Gegensatz des Lebens in Christo, also die Unwahrheit, Lüge, und damit die Finsterniß. Lebt aber Christus in dir, so lebst du auch in ihm; deine Verbindung mit ihm ist Lebensgemeinschaft, und da er die absolute Idee der Wahrheit, d. h. Gott selbst, auf absolute Weise offenbart, oder mittheilt, so lebt Derjenige, der in Christo lebt, auch in Gott. Jede Gemeinschaft ist vermittelt durch die Liebe, daher auch die Lebensgemeinschaft, welche ja die innigste Verbindung, eine reale und immanente Vereinigung ausdrückt, und darum die Liebe zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben muß. Liebe ist eben deßhalb das Hauptgebot des neuen Bundes, und wer sie nicht hat, wandelt im Finstern; denn der Verkehr, in welchen er zur Welt tritt, ist keine Verbindung der Liebe, keine durch freiwillige Uebereinstimmung beider Theile zu Stande gekommene Vereinigung, sondern eine knechtische Unterordnung unter ein feindliches Princip, da der Mensch, in der Hoffnung, seine Sinnlichkeit und Selbstsucht befriedigt zu sehen, sich zu Diensten gab. Dieses die geschiedenen Momente in Eins zusammenknüpfende Band der Liebe wird nicht abstract gefaßt, sondern gleichfalls als eine lebendige Kraft, und wenn Christus die absolute Wahrheit ist,

weil die Idee sich in ihm einen lebendigen Ausdruck gegeben hat, so hat er auch die Liebe nicht, die ihn mit dem Menschen verbindet, sondern er ist die Liebe, das Leben der ewigen Liebe, und diese zuletzt selbst wieder Gott. Gott ist die Liebe, und wer in ihr bleibt, bleibet in ihm.

So wird die zeitliche Erscheinung des Erlösers begriffen in der Ewigkeit, wie umgekehrt das Ewige in der Zeit geschichtliche Wirklichkeit erhält. Das Leben ist erschienen, und hat unter uns gewohnt; wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit des eingebornen Sohns vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. Die Wahrheit einer solchen Erscheinung der ewigen Idee, als eines lebendigen Trägers der Wahrheit und des Lichts muß bei Johannes zurückgeführt werden auf das Gefühl der Sünde. Dieses Gefühl in seiner Unmittelbarkeit reflectirt noch nicht über die Ursachen und die Natur der Sünde, sondern es fühlt bloß die Wirkung derselben, als eine totale Desorganisation der menschlichen Natur, die das selbstbewußte Lebensgefühl zu ihrem Princip hat. Darum läßt Johannes in Folge der Sünde nicht bloß das sittliche Bewußtseyn durch eine verkehrte Richtung des Willens entstellt, oder die Kraft der Erkenntniß geschwächt und getrübt werden: die ganze Summe unserer Natur, die durch das Princip des Lebens in ihren einzelnen Theilen zusammengehalten wird, hat ihren lebendigen Mittelpunkt verloren, und ist dadurch dem Verderben und der Finsterniß preisgegeben. Darum kann auch das verlorne göttliche Ebenbild nur dadurch wieder hergestellt werden, daß die absolute Wahrheit sich als das regenerirende Lebensprincip dem endlichen Geiste mittheilt, also wiederum zunächst im Gefühle erscheint. Vollendet wird die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser durch den heiligen Geist, der eben so wenig als Christus selbst, der ihn sendet, den Gläubigen bloß erleuchtet, als der Geist der Wahrheit in alle Wahrheit führt; sondern da die Wahrheit das Leben der Wahrheit, oder die lebendige Idee selbst ist, so gewinnt mit dem Eintritte desselben in das Bewußtseyn der Mensch ein ganz neues Lebensprincip; der Grund seines Daseyns ist umgewandelt, damit aber natürlich zugleich auch der Geist in seinem Denken erleuchtet, und in seinem Wollen auf die Idee des absolut Guten gerichtet.

Vergleicht man den Inhalt der drei ersten synoptischen Be-

richte mit dem Evangelium des Johannes, so muß man ohne Widerrede zugeben, daß bei dem letztern die historischen Thatsachen im Verhältniß zu der speculativen Entwickelung der Idee in den Hintergrund gestellt sind, bei den Synoptikern dagegen die Hauptsache ausmachen. Es ist daher in neuerer Zeit vielfach die Frage aufgeworfen worden, welcher von beiden Berichten, der synoptische oder der Johanneische, der authentischere sey, das getreuere Bild der Persönlichkeit Christi entwerfe? Sehr gewichtige Stimmen, wie besonders Ch. Baur, Bruno Bauer, Weiße, hauptsächlich unterstützt durch Lützelberger's gewissenhafte Prüfung der historischen Zeugnisse, geben den Synoptikern den unbedingten Vorzug vor Johannes. Schon Lücke in seinem Commentare meint, die Gnosis des Johannes, im Verhältnisse zu der Paulinischen, sey die der zweiten Entwickelungsstufe und somit die spätere, wodurch wenigstens auf mittelbare Weise den Synoptikern der Vorzug historischer Genauigkeit vor dem Johannes zuerkannt wird; und man muß gestehen, daß, wenn es sich bei der Auffassung der Persönlichkeit Christi und seines Werks bloß darum handeln würde, die einzelnen historischen Facta so vollständig als möglich wiederzugeben, Johannes gegen die andern Evangelisten unbedingt zurückstände. Allein so wenig ein Chronist, der Thatsache an Thatsache reiht, authentischer genannt zu werden verdient, als der philosophische Geschichtschreiber, dem es um ein vollständiges Bild einer bestimmten Persönlichkeit, um einen Totaleindruck im Bewußtseyn des Lesers zu thun ist; so wenig derjenige Maler, der mit ängstlicher Genauigkeit die Natur copirt, mehr Anspruch auf den Namen eines Künstlers hat, als derjenige, der seinen Bildern einen historischen Charakter, seinen Bildern überhaupt ein ideelles Gepräge zu geben versteht: eben so wenig wird man die Art und Weise, wie bei Johannes die Persönlichkeit Christi aufgefaßt ist, den Synoptikern gegenüber der Willkühr, oder des Mangels an historischer Treue beschuldigen können. Oder sollte man es ihm etwa zum Vorwurf machen wollen, daß er in Christo das Fleisch gewordene Wort, die absolute Idee in endlicher Umhüllung erkannte, und das Leben und die Lehre seines Meisters unablässig auf diese allgemeine Idee bezog? die ewige Wahrheit nie über ihrer zeitlichen Beschränkung vergaß? Ein richtiges und erschöpfendes Urtheil über eine Person ist ja nur dann möglich, wenn die Handlungen und be-

sondern Bezüge äußerer Erscheinung auf den geistigen Mittelpunkt zurückgeführt werden, aus dem sie hervorgehen, und durch den sie in die höhere Einheit einer concreten und selbständigen Persönlichkeit zusammengefaßt werden. Immerhin mag hin und wieder eine einzelne Handlung und Begebenheit übergangen, oder in einen andern Rahmen der äußern Umgebungen und Verhältnisse gefaßt werden, wenn nur der gediegene Kern einer und derselbe bleibt, die Erscheinung in ihrer ideellen Beziehung begriffen wird. Und dieß ist es, was man bei Johannes nirgends vermißt. Außerdem darf man nicht vergessen, daß die Darstellung durchaus das Gepräge einer unmittelbaren Anschauung trägt, und unmöglich aus zweiter Hand seyn kann. Es findet sich bei ihm keine Spur von jenem abstrahirenden und reflectirenden Verfahren, das fremde Erlebnisse, oder Anschauungen hinterher unter einem bestimmten Gesichtspunkte betrachtet; überall erscheint sein religiöses Gefühl von der unmittelbaren Nähe des Gottmenschen erregt und bewegt; die Eindrücke sind so frisch und lebendig, wie sie nur ein Augenzeuge haben und wiedergeben kann.

Ganz anders verhält es sich mit Paulus. Seine Speculation beruht wesentlich auf der Vorstellung. Die äußere Ursache hiervon liegt schon darin, daß er nicht selbst Zeuge der Lebensschicksale Jesu war. Die Frage, ob und in wiefern bei ihm dieser Mangel durch unmittelbare göttliche Offenbarung ersetzt wurde, ist für unsern Zweck um so unerheblicher, da der Grund für seine besondere Auffassungsweise des Christenthums nicht sowohl in den äußern Verhältnissen, als in der bestimmten Richtung seines Geistes zu suchen ist. Von Natur mit einem scharfen Verstande begabt, hatte er in den Schulen der berühmtesten Gesetzeslehrer seiner Zeit für seinen Trieb zur Abstraction und Reflexion mehr als hinlänglichen Stoff gefunden, und gewiß erforderte es einen gewaltigen innern Kampf, bis er es selbst zum Glauben an Christum brachte, mit andern Worten, bis die Ueberzeugung bei ihm feststand, daß die Thatsache der Erlösung nur durch ein unendliches Vertrauen des Gemüths auf die in Christo geoffenbarte Idee Gottes, durch ein zuversichtliches und festes Ergreifen des Uebersinnlichen und die unbedingteste Hingebung an dasselbe in das Bewußtseyn übergehen, und sich als wirkliche Versöhnung des Menschen mit Gott bethätigen könne. Dieser Glaube, als die Grundbedingung alles

christlichen Bewußtseyns und Lebens betrifft zunächst und vorherrschend weder den Willen, noch das Wissen, sondern wie bei Johannes die lebendige Persönlichkeit überhaupt, das Eingehen in das Erlösungsleben Christi es ist, wodurch der Christ eins wird mit seinem Erlöser und dem göttlichen Geiste; so wurzelt auch der Glaube des Paulus im Gefühle. Allein diese Unmittelbarkeit und Substanzialität der Beziehung auf die absolute Idee ist nur der Anfang des christlichen Glaubens, der sich sofort in den concreten Kreis bestimmter und unterschiedener Vorstellungen aus einander legt, die das Leben und die Lehre Christi enthalten. Auf diese Weise aus dem unterschiedslosen Gefühle und dem substanziellen Bewußtseyn einer unmittelbaren Verbindung mit dem Göttlichen, oder einer innern Lebensgemeinschaft mit Christo eingetragen in die Sphäre verständiger Betrachtung, gestaltet sich der Glaube zu einem unmittelbaren Wissen, oder Erfahren des objectiven Göttlichen, worin vor der Hand noch nichts vermittelt ist für das weitere und tiefere Erkennen. Nun erst nimmt das Geschäft des speculativen Denkens seinen Anfang: die Thatsachen der Erlösung und die einzelnen Lehrbestimmungen müssen in der Form ihrer ideellen Allgemeinheit und Nothwendigkeit begriffen werden. Die verkehrte Richtung, welche der Geist durch die Sünde nahm, erleidet durch die unbedingte Hingabe an das Göttliche eine gänzliche Umwandlung; die absolute Idee theilt sich dem endlichen Geiste als der Geist der ewigen Wahrheit mit, und begründet in ihm ein neues Princip, das dadurch erlösend und beseligend wirkt, daß wir in ihm die Wahrheit erkennen und begreifen. Dieses neue geistige Princip vermittelt die Versöhnung des Bewußtseyns mit der Idee Gottes; es ist so zu sagen diese Idee selbst, die im Menschen lebendig wird, so daß er die endlichen Vorstellungen in der Form absoluter Wahrheit als Thatsachen seines eigenen Bewußtseyns begreift. Der Mensch denkt nicht mehr für sich, sondern der Geist Gottes ist es, der in ihm denkt. Darum lag die Welt vor Christus im Argen, in der Finsterniß des Irrthums und der Lüge; der endliche Geist erkannte Gott nur in endlicher und unvollkommener Weise, als etwas ihm selbst Fremdes: erst durch die Mittheilung des göttlichen Geistes selbst gewinnt er nicht bloß einen adäquaten Begriff Gottes, sondern er begreift zugleich sich selbst in der Identität mit dem göttlichen Geiste. So ist der gött-

liche Verstand, die göttliche Vernunft, die göttliche Weisheit die Quelle aller Offenbarung und aller wahren Erkenntniß; und zwar in sofern diese Weisheit erschienen ist in Christo, und sofort allen Völkern durch die Apostel verkündigt wurde. Zunächst durch den Glauben aufgenommen in die gesonderten Vorstellungen des Lebens und der Lehre Christi, wirkt sie die speculative Erkenntniß, in der sich der endliche Geist eins weiß mit dem Geiste der absoluten Wahrheit. Uebrigens steht die speculative Erkenntniß nicht mit einem Mal fix und fertig im Bewußtseyn da: der Geist der Weisheit (1. Kor. 12), oder das in Christo und seinem Evangelium eröffnete lebendige Erkennen, die höhere Weisheit des Christenthums, als des in der Zeit enthüllten großen göttlichen Geheimnisses ist die vorbereitende und einleitende Erkenntniß zu dem speculativen Begriffe, oder der ächten Gnosis, die mit der tiefern Erfassung und speculativen Begründung des Inhalts der σοφία zu thun hat.

Während Johannes seinen Standpunkt in der objectiven Offenbarung des ewigen Worts nimmt, geht Paulus von der Manifestation des endlichen Geistes, von dem allgemeinen Inhalte der Weltgeschichte aus; was bei Jenem das unmittelbare Gefühl, oder substanzielle Bewußtseyn der von Ewigkeit her sich realisirenden Erlösung, oder Befreiung von dem allgemeinen Bewußtseyn der Sünde ist, begreift dieser in der Vorstellung des Sündenfalls und der weltgeschichtlichen Folgen desselben, sowie andererseits in der Vorstellung des historischen Factums der Erlösung. Die erste Weltperiode beginnt mit Adam, und geht bis auf Christus; sie befaßt das Heidenthum und Judenthum mit dem allgemeinen Charakter des Irrthums, der Lüge, der Sünde und des Todes. Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch sie der Tod, dem um der Sünde willen Alle verfallen sind. Dessenungeachtet hat die durch den Sündenfall abgebrochene Offenbarung Gottes in der Welt nicht durchaus aufgehört, sondern geschah fortwährend in der Form des Gesetzes, durch welches die Erkenntniß des Bösen kommt: allein in der bloßen Erkenntniß der Sünde ohne erlösende Kraft von dem Drucke derselben ist das Gesetz vielmehr ein Reiz zur Sünde, und gereicht, anstatt zum Leben zu führen, zum Tode. Um so lebendiger ist das Verlangen nach wirklicher Befreiung, oder Erlösung, das durch das Gesetz gewirkt wird, und diese trat ein mit dem Beginn der zweiten

Weltperiode, oder mit dem Erscheinen des zweiten Adams, der durch seinen erlösenden Tod dem Reiche der Sünde ein Ende machte. Die Gegensätze, welche der abstrahirende Verstand in den einzelnen Vorstellungen herausfindet, entwickelt Paulus in ihrer ganzen Strenge, um sie sofort dialektisch, oder besser speculativ zu überwinden. Bei Johannes sind sie zwar gleichfalls vermittelt durch das Gefühl einer unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser: allein es ist keine dialektische Ausgleichung; die Gegensätze werden nur als allgemeine Thatsachen vorausgesetzt, um sie sofort ohne weitere Berücksichtigung ihrer besondern Momente sogleich wieder zu negiren.

Man hat der Paulinischen Speculation gegenüber die Unmittelbarkeit der Johanneischen Gnosis mit dem Namen Contemplation am passendsten bezeichnen zu können geglaubt, und es läßt sich dagegen nichts einwenden, wenn man unter der Contemplation die Beziehung des speculativen Denkens auf die substanzielle Form der christlichen Offenbarung im Gefühle versteht, während die eigentliche Speculation diesen allgemeinen Inhalt durch die Vorstellung mit sich selbst vermittelt: um so mehr aber muß die Mystik sich dagegen verwahren, daß man ihre Quelle nicht ausschließlich in der Johanneischen Contemplation findet, und ihr damit das wahrhaft speculative Element abspricht. Es ist wahr, das sittliche Gefühl ist bei manchen Mystikern so vorherrschend, daß sie hauptsächlich in der Contemplation auf unmittelbare Weise die Einheit mit dem objectiven Geiste des Christenthums anstreben: allein bei den meisten gelangt sofort auch die eigentliche Speculation zu ihrem Rechte, indem der allgemeine Inhalt des Gefühls in die Vorstellung projicirt wird, um Thesis und Antithesis durch das Denken zur synthetischen Einheit zu verknüpfen. Wenigstens gehört dieß zum Begriff und Wesen der eigentlichen Mystik, und es wäre ein Leichtes, an den einzelnen Mystikern für diese Behauptung den Beweis zu führen, der sich indessen durch die Darstellung ihrer Systeme von selbst führt. Nur darf man deßhalb nicht an jede mystische Erscheinung die Forderung machen, daß bei ihr alle einzelnen Momente mit derselben Bestimmtheit hervortreten. Im Christenthum selbst liegt die Nothwendigkeit einer Fortbildung seines Inhalts, und der Aneignung desselben durch das Selbstbewußt-

seyn; und wie es daher einen geschichtlichen Verlauf haben muß, so wird auch die mystische Auffassung desselben sich erst in der Geschichte entwickeln und gestalten, bis sich ihr allgemeines Princip nach und nach in allen seinen möglichen Erscheinungsformen ausgeprägt hat.

Die Geschichte der Mystik nimmt ihren Anfang schon bei dem Johanneischen und Paulinischen Lehrbegriffe, als den beiden speculativen Betrachtungsweisen des Christenthums, welche die erste wissenschaftliche Begründung der christlichen Lehre enthalten. Die Verschiedenheit der beiden Standpunkte enthält an sich schon die Aufforderung für das christliche Bewußtseyn, dieselben in einer höhern Einheit zu vermitteln. Dazu bedurfte es übrigens vorher einer allgemeinen Bestimmung und Festsetzung des christlichen Lehrbegriffs, und nun erst, nachdem die einzelnen Dogmen durch die Kirche zur unwandelbaren Glaubensnorm erhoben worden waren, konnte man an die speculative Fassung derselben denken. Bedurfte es aber auch der Arbeit mehrerer Jahrhunderte, bis die Mystik als eine besondere Weise des christlichen Bewußtseyns auftrat, so waren deßhalb die fruchtbaren Keime, welche Johannes und Paulus ausgestreut, nicht verloren: während man noch um einen bestimmten Ausdruck für das Dogma kämpfte, erhob sich still und unscheinbar, mitten im Kampfe der dogmatischen Streitigkeiten auf der sichern Unterlage der evangelischen Wahrheit die Grundmauer, die in allgemeinen Umrissen bereits die Formen und Linien bezeichnete, zu denen im Laufe der Jahrhunderte das Gebäude der Mystik emporsteigen sollte.

So könnte es scheinen, daß die Mystik ausschließlich nur auf die christliche Lehre angewiesen wäre, und mit der Theologie überhaupt Hand in Hand ginge. Dieß muß man auch unbedingt zugeben, wenn man darunter nichts Anderes verstehen soll, als daß die Mystik, welche die Idee der göttlichen Offenbarung zu ihrer Voraussetzung hat, wesentlich christlich sey; weil nur im Christenthum die göttliche Offenbarung einen absoluten Ausdruck sich gegeben hat, und deßhalb die reale Versöhnung des endlichen Geistes mit dem unendlichen allein möglich macht. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß die Mystik durchaus keinen andern Boden betreten darf, als den ihr die Dogmatik anweist. Der christliche Glaube freilich beschränkt die absolute Idee auf die in Christo geschehene

Offenbarung und auf den unmittelbaren Inhalt seiner Lehre: allein sobald er sich selbst speculativ faßt und begreift, sobald der Glaube zur Wissenschaft wird, hört auch das Vorurtheil auf, als ob die Idee nur in der zeitlichen Erscheinung Christi und in dem unmittelbaren Inhalte seiner Lehre geoffenbart wäre. Der Glaube selbst weist ja auf einen ersten Adam zurück, als auf die erste Ziffer in der Zahlenreihe der göttlichen Offenbarung, deren Ergänzung und Vollendung sofort in Christo gegeben war. Johannes sucht die zeitliche Umhüllung der Idee in dem ewigen Seyn des Worts zu begreifen, Paulus die Nothwendigkeit des ewigen Worts in der durch die Sünde unterbrochenen Offenbarung der absoluten Idee und in den geschichtlichen Folgen des Sündenfalls. Hieraus schon ergibt sich der weitere Gesichtskreis, der sich für die speculative Auffassung des Christenthums eröffnet. Ist nämlich das Christenthum die absolute Offenbarung der absoluten Idee, so muß es nothwendig jede Form der Offenbarung in sich aufnehmen, oder die höhere Allgemeinheit aller besondern Erscheinungsformen der Idee seyn. Aus diesem Grunde hat es die Erscheinung der Idee überhaupt zu seinem Inhalte, und während nun diese in der Offenbarung des A. T., als einer Vorbereitung und Hinweisung auf die absolute Offenbarung in Christo, den ihr am meisten entsprechenden Ausdruck gegeben hat, ist diese doch nur ein besonderes Moment in der durch die Schöpfung vermittelten Offenbarung Gottes überhaupt. Auf die Schöpfung im Allgemeinen also wird die Mystik ihr weiteres Augenmerk zu richten haben, und nachdem sie den besondern Inhalt des Christenthums nach allen Seiten mit sich selbst vermittelt und speculativ begründet hat, beginnt das zweite Stadium ihrer Entwickelung.

Die schöpferische Thätigkeit Gottes bezieht sich zunächst auf das gesammte Gebiet der Natur, auf die in ihr niedergelegten Eigenschaften und wirkenden Kräfte. Die Natur hat denselben Anspruch für eine göttliche Offenbarung zu gelten, wie das Christenthum; denn dieses bedarf nicht bloß eines natürlichen Bodens für seine zeitliche Erscheinung, sondern es bethätigt auch seine heiligende und verklärende Wirksamkeit nicht an dem religiösen Bewußtseyn allein, sondern an dem gesammten Reiche der Natur. Auf sie muß sich daher auch die Mystik nothwendig beziehen, und es schließt sich an die Mystik des Christenthums

in nächster und unmittelbarer Reihenfolge die Mystik der Natur. Sie wurde fast gleichzeitig mit der letzten Entwickelungsphase der eigentlich christlichen Mystik durch Paracelsus begründet, entfaltete den Reichthum ihrer Ideen in Jacob Böhme, und hat, vielfach befruchtet und ergänzt durch die Philosophie des Geistes, in unserer Zeit eine neue Bedeutung und eine andere Gestalt gewonnen. Indessen konnte sich das mystische Bewußtseyn bei dieser Entwickelungsstufe um so weniger beruhigen, da die Naturphilosophie, und mit ihr die Mystik der Natur, nur allzuleicht die Linie verwischt, durch welche das Leben der Natur von dem Leben des Geistes abgegrenzt ist, und deßhalb den wesentlichen Unterschied beider nicht bestimmt und streng genug faßt. Um dieses Mißverhältniß auszugleichen, muß die Mystik vom Begriffe der Natur zu dem des Geistes aufsteigen. Der Geist ist die andere und wesentliche Seite der in der Schöpfung geoffenbarten absoluten Idee, und wir bekommen daher außer der Mystik des Christenthums und der Natur drittens noch die Mystik des Geistes. Es ist ein unbestreitbares, wenn auch nicht unbestrittenes Verdienst der Reformation, der freien Subjectivität des Geistes, die so vielfach gedrückt und angefeindet war, wieder zu ihrem Rechte verholfen zu haben. Als die Frucht dieser Emancipation des Geistes, oder des freien Gedankens ist es zu betrachten, daß das philosophische Bewußtseyn sich in seinem eigenen Grunde erfaßte, indem es jede andere Voraussetzung von sich wies, als die Identität des Geistes mit sich selbst. Man kann dieß als den allgemeinen Charakter der durch Cartesius begründeten neuern Philosophie bezeichnen, die im Wechsel der Systeme diesem ihrem ursprünglichen Principe stets treu geblieben ist. Dagegen wird nun allerdings geltend gemacht, die Frucht, welche die durch den Protestantismus angeregte und durch Cartesius begründete Philosophie getrieben, sey eine taube, indem es mit der gerühmten Freiheit und Voraussetzungslosigkeit des Geistes so weit gekommen, daß derselbe gar keine objective Norm mehr anerkennen wolle, als sein eigenes Denken, und der Mangel an der wohlthätigen Zucht einer fremden Auctorität in Zuchtlosigkeit ausgeartet sey: allein will man etwa dem Geiste das Recht freier und unabhängiger Entwickelung streitig machen, weil mit dem Denken überhaupt Mißbrauch getrieben werden kann? Die Bekämpfer der Geistesfreiheit sollten nicht vergeſ-

sen, daß sie der guten Sache, der sie dienen, einen schlechten Dienst erzeigen, wenn sie durch Bannflüche den drohenden Feind von ihren Grenzen ferne zu halten suchen: jede Entwickelungsstufe des Geistes hat einen Anspruch auf Geltung, und macht nur dann einem höhern Bewußtseyn Platz, wenn sie sich in sich selbst vollendet hat. Wer wird den unreifen Apfel mit Gewalt abreißen wollen? er fällt von selbst, wenn seine Zeit kommt, und wird alsdann nicht weggeworfen, sondern kann an seinem Platze verwendet werden. Die absolute Wahrheit ist nicht auf diese, oder jene Meinung, auf dieses, oder jenes System beschränkt; sondern sie begreift in sich alle einzelnen, in organischer Ordnung zu ihrer Zeitigung gelangten Momente, als deren höhere Einheit sie sich darstellt. So wenig daher auch die Mystik mit derjenigen Philosophie gemeinschaftliche Sache macht, welche der absoluten Idee kein anderes Bewußtseyn zugesteht, als das Bewußtseyn der Weltgeschichte; eben so wenig kann sie den Anforderungen des freien Denkens sich entschlagen; ja sie muß sogar die Errungenschaft der Philosophie des Geistes in ihren Besitz aufnehmen, nachdem sie sich die Resultate der Mystik des Christenthums und der Natur zu eigen gemacht hat. Dadurch wird sie Mystik des Geistes, und als solche hat sie die Aufgabe, nicht bloß den Zusammenhang, sondern die nothwendige Beziehung zwischen dem Inhalte der göttlichen Offenbarung und dem endlichen Geiste nachzuweisen, und zu zeigen, daß Gott sich in Christo und in der Natur für den menschlichen Geist geoffenbart hat. Je mehr die absolute Wahrheit vom Geiste erkannt wird, desto bestimmter tritt zugleich die immanente Beziehung hervor, in welche er zur Idee tritt, weil der Unterschied zwischen der objectiven Idee und dem subjectiven Geiste nicht weniger als die Identität beider zu deutlichem Bewußtseyn kommt.

Was nun insbesondere die Mystik des Christenthums betrifft, so bewegt auch diese sich durch drei Epochen. Die erste begreift die objective Form der ausschließlich auf die Idee des Christenthums sich beziehenden Mystik. Wie das religiöse Bewußtseyn überhaupt zuerst den objectiven Inhalt der christlichen Offenbarung sich aneignete und in ihren einzelnen Bestimmungen entwickelte, so nahm auch die christliche Mystik von diesem ihren Ausgangspunkt, indem sie denselben mystisch zu begründen und

zu fassen suchte. Erst wenn dieß geschehen war, kam auch die Beziehung des Subjects auf den Lehrinhalt zur Sprache, aber immer nur in untergeordneter Weise. Die Hauptsache blieb stets die Offenbarung an und für sich. Nun aber nachdem diese objective Form ihren Kreislauf vollendet hatte, machte sich die bisher mehr oder minder vernachlässigte Subjectivität um so entschiedener geltend, und es trat zweitens die subjective Form der christlichen Mystik ins Leben. Zwar wurde auch auf diesem Standpunkte das Christenthum als eine historische Thatsache und als ein concreter, gegebener Inhalt vorausgesetzt: allein dieß hinderte nicht, den subjectiven Geist in eine freie Beziehung zu diesem Inhalte zu setzen. Dieser Wendepunkt in der Entwickelung des christlichen Bewußtseyns war der ächt germanischen Natur vorbehalten, deren gesunder, kerniger und freier Sinn seine ganze Kraft daran setzte, jede Pore des Geistes von der absoluten Idee durchdringen und erfüllen zu lassen. Daß man dabei Gefahr lief, die objective Form der Offenbarung zu beeinträchtigen, läßt sich leicht denken, und man hat deßhalb auch gegen diese Periode schon wiederholt den Vorwurf des Pantheismus erhoben, ohne daß man bedachte, auf welchem kindlichen und innigen Glauben diese Fülle speculativer Kraft beruhte. Nur sollte die Facticität der heiligen Geschichte und die Objectivität der Lehre die freie Beziehung des Geistes zur Idee nicht beeinträchtigen, demselben das heilige Recht nicht schmälern, in völliger Selbstverläugnung sich ohne allen Rückhalt an die absolute Idee dahinzugeben. Erst nachdem diese subjective Form mit der ganzen Energie und Strenge ihres sittlichen Bewußtseyns sich geltend gemacht hatte, vermochte endlich die Mystik in absoluter Weise den objectiven und subjectiven Standpunkt zu vereinigen, und dadurch die eigentliche Mystik des Christenthums zum Abschluß zu bringen.

Die objective Form der Mystik des Christenthums faßte den Inhalt der christlichen Offenbarung vorerst substanziell, und vermochte deßhalb auch den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen noch nicht wirklich zu überwinden, wenn sie ihn gleich nicht bestehen ließ, sondern als gar nicht vorhanden betrachtete. Indessen konnte das mystische Bewußtseyn nicht lange in dieser Unbefangenheit verharren; der Gegensatz mußte hervortreten, und jetzt erst wird ein ernster Versuch gemacht, denselben zu überwin-

den. Man sprach dem Endlichen nicht nur alle positive Berechtigung, sondern auch alle reale Wahrheit ab, und flüchtete aus den Widersprüchen des endlichen Daseyns hinüber in das Reich des Idealismus, in welchem sich alle Gegensätze versöhnten. Die substanzielle Betrachtungsweise des Areopagiten machte dem Idealismus Erigena's Platz. Auf diesem Standpunkte aber war die Gefahr doppelt groß: der Geist des Christenthums trat in einen gefährlichen Bund mit dem Idealismus der antiken Welt, und war nahe daran, alle und jede reale Erscheinungsweise der absoluten Idee zu negiren. Dagegen sträubte sich der an eine positive Grundlage gewöhnte germanische Geist, der diesen Idealismus in die Mystik des traditionellen Kirchenglaubens umsetzte, als deren Begründer und hauptsächlichen Repräsentanten wir den h. Bernhard kennen lernen. Die Mystik des Kirchenglaubens beginnt mit der Unmittelbarkeit der Contemplation bei Bernhard, gewinnt durch Hugo von St. Victor ein bestimmtes Princip, und erreicht endlich in Richard von St. Victor eine methodische Form und wissenschaftliche Entwickelung.

Die objective Form der Mystik des Christenthums.

Erstes Capitel.

Der Areopagite Dionysius, oder die substanzielle Mystik des Christenthums.

Einleitung.

Wenn Görres jenen unter dem Namen: Meister Eccard bekannten Dominicaner, dessen colossaler Geist die deutsche Mystik eröffnet, „eine wunderbare, halb in Nebel gehüllte, beinahe christlich mythische Gestalt" nennt; so kann man mit demselben Rechte sagen, Derjenige, der die christliche Mystik überhaupt begründete, und dessen Name in der Entwickelung des mystischen Bewußtseyns stets mit Hochachtung, man möchte fast sagen, mit kindlicher Verehrung genannt wird, sey eine wirklich mythische Person. Wenigstens gibt es wenige Bücher, deren Verfasser in einem zweifelhafteren Lichte vor uns stände, als die unter dem Namen des Areopagiten Dionysius auf uns gekommenen Schriften.

Bekanntlich heißt es am Schlusse des Cap. 17 der Apostelgeschichte, der Apostel Paulus habe den Areopagiten Dionysius in Athen zum Christenthum bekehrt. Von demselben Dionysius sagt Aristides in seiner Apologie, er sey ein Mann gewesen wunderbar an Glauben und Weisheit, Bischof von Athen, der ein klares Bekenntniß seines Glaubens abgelegt, und nach schweren Martern mit glorreichem Märtyrertode sey gekrönt worden. Dionysius von Korinth sagt bloß von ihm, er sey von Paulus bekehrt worden, und erster Bischof der Athenischen Ge-

meinde gewesen. Von Schriften desselben ist bis zu Anfange des sechsten Jahrhunderts nirgends die Rede, wodurch man, seitdem Laurentius Valla und Dalläus scharfsinnige Untersuchungen über diesen Gegenstand angestellt haben, sich zu dem Schlusse berechtigt hielt, die angeblichen Schriften des Areopagiten können erst um diese Zeit verfaßt worden seyn. Dagegen behauptet Bellarmin, dieselben seyen während der ersten fünf Jahrhunderte irgendwo verborgen gelegen und dann erst entdeckt worden, während Halloix den Verfasser seine Bücher absichtlich nicht bekannt machen und bloß in die Hände der Priester bringen läßt. Auch sey ihr Inhalt viel zu hoch und dunkel gewesen, als daß die Menge sie hätte fassen können. Noch Andere behaupten, die Arianer hätten die genannten Schriften, weil sie voll der schlagendsten Beweise gegen ihre Lehre gewesen, aufs sorgfältigste verborgen.

Das Unhaltbare aller dieser Behauptungen für das Alter und die Authenticität dieser Bücher hat schon Dalläus nachgewiesen, und durch innere Gründe unwiderleglich dargethan, daß der Verfasser, der alle Väter der ersten fünf Jahrhunderte kannte, der von Gebräuchen ausführlich spricht, solcher Worte und Redensarten sich bedient, die theils erst nach Trajan und Hadrian, theils nach Constantin, theils sogar erst nach den Zeiten der beiden Theodosius aufkamen, unmöglich der Schüler des Apostels Paulus gewesen seyn könne. Und in der That, man muß gestehen, daß Inhalt und Form der Schriften, wie diese im sechsten Jahrhundert bekannt wurden, unter keiner Bedingung erlauben, ihren Ursprung auf die ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung zurückzuführen. Damit ist jedoch die Frage nach der Zeit ihrer Abfassung keineswegs erledigt: denn behaupten zu wollen, weil sie zuerst in dem Briefe des Bischofs Innocentius von Maronia genannt werden, in welchem dieser eine Unterredung beschreibt, die auf Befehl des Kaisers Justinian mit den Severianern zu Constantinopel gehalten wurde, so müssen sie auch um diese Zeit verfaßt seyn, hieße den Knoten mit dem Schwerte zerhauen. Diese Ueberzeugung scheint auch die Veranlassung gewesen zu seyn, daß man sich nach einem andern Kriterium für das Alter der Schriften umsah, wobei man sich natürlich zuletzt auf den Geist, oder die philosophische Richtung, die sich darin ausspricht, hingewiesen

sieht. Deßhalb läßt auch Engelhardt[1]) in den fleißigen Forschungen, die er über diesen Gegenstand angestellt hat, die Frage nach der Zeit der Abfassung bei Seite liegen, und begnügt sich mit dem Resultate, daß sie vor dem sechsten Jahrhundert nicht erscheinen und wirken, und von dort an als ächte Schriften eines h. Apostelschülers gelesen, angewandt, übersetzt, commentirt und paraphrasirt werden, mögen sie nun zu hierarchisch-politischen, oder andern Zwecken geschmiedet worden seyn (Einleitung S. XII). Um so mehr glaubt er dagegen darauf bestehen zu müssen, daß der unbekannte Verfasser aus der platonischen Schule hervorging; daß er ihre Schriften genau kannte und liebte, und daß es seine Absicht war, die platonischen Ideen und die biblischen zu einem Ganzen zu vereinigen, um in seiner Zeit den christlichen Lehren selbst den philosophischen Glanz zu geben, dessen sie ihm zu bedürfen schienen (II. Thl. S. 309). Ein solches abhängiges Verhältniß des Verfassers zu den Neuplatonikern, besonders zu Plotin und Proclus, konnte Baumgarten-Crusius[2]) nicht gut heißen und stellte im Widerspruche damit die Hypothese auf, der Zweck des Dionysius sey kein anderer gewesen, als die griechischen Mysterien ganz und genauer, als bisher, auf das Christenthum überzutragen. Der Name Dionysius habe in diesem Vorhaben seinen Grund; der Verfasser habe ihn deßhalb angenommen, weil er die dionysischen Mysterien mit dem Christenthume habe verschmelzen wollen. Es sey dieß die Sitte der Geweihten gewesen, ihren Namen bei der Weihe zu ändern. Und um auch einen biblischen Namen mit dem Mysteriennamen zu verbinden, habe er den aus der Apostelgeschichte bekannten Namen des Areopagiten angenommen. Der Verfasser sey ein Alexandriner gewesen, denn in Alexandrien habe man die Mysterien auf das Christenthum angewandt.

Es ist nicht zu läugnen, daß dieser Gedanke als sehr geistreich bezeichnet werden muß, sobald es sich um die Erklärung des Esoterischen und Exoterischen im Inhalte der Areopagitischen Schriften

---

1) Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übers. und mit Abhandlungen begleitet von Engelhardt. Sulzbach, 1823.

2) De Dionysio Areopagita. Jenae, 1823.

handelt: allein abgesehen davon, daß auch im dritten Jahrhundert die griechischen Mysterien wenigstens keine so hohe Bedeutung mehr hatten, daß sie hätten Veranlassung werden können, ihre Form der christlichen Lehre anzupassen, so ist dieses Verhältniß ein viel zu äußerliches, als daß man darin einen zureichenden Erklärungsgrund für die speculative Richtung der Lehre finden könnte. Außerdem spricht sich in dem Ganzen zu unverkennbar der Geist neuplatonischer Ideen aus, daß es schwer fallen möchte, den Einfluß dieses Systems gänzlich zurückzuweisen, obschon damit keineswegs gesagt seyn soll, die ursprüngliche Quelle, aus der diese Bücher flossen, sey nicht älter als der Neuplatonismus. In soweit muß man unstreitig Engelhardt beistimmen, wenn er sagt, ein in der platonischen Philosophie bewanderter Christ habe die höhern, oder ihm höher und prunkvoller erscheinenden Ideen derselben auf das Christenthum übergetragen; dieß muß wenigstens in Beziehung auf die Form der Schriften, wie sie auf uns gekommen, eingeräumt werden, und man kann zuversichtlich behaupten, daß die Zeit ihrer Abfassung zum mindesten nicht über den Anfang des fünften Jahrhunderts hinaufgesetzt werden darf. Aber sollten wir darum in ihnen nicht mehr zu erblicken haben, als den sonderbaren und jedenfalls gewagten Versuch eines Christen, den Inhalt seines Glaubens zu neuplatonisiren? Eine solche einzelne Erscheinung ohne allen historischen Zusammenhang wäre sicherlich beispiellos in der Geschichte, und noch schwerer wäre zu begreifen, wie dieselbe in der Entwickelung des christlichen Dogmas so bedeutend werden konnte, wenn sie nichts weiter war, als eine Verschmelzung platonischer Ideen mit dem Christenthume. Wäre die Form bloß von Außen recipirt worden, und nicht unmittelbar aus dem Geiste des Christenthums selbst hervorgegangen; gewiß, diese Erscheinung hätte sich in der Kirche eben so wenig halten können, als der Gnosticismus, zu dessen Wesen es gehörte, der speculativen Betrachtung wegen die christlichen Ideen in eine ihnen unadäquate Form zu zwingen! Ja, man kann sogar behaupten, daß der Gnosticismus noch ein weit gegründeteres Recht gehabt hätte, seine Stellung auf christlichem Boden zu behaupten, da er eine historische Unterlage und Entwickelung hatte, als das spätere Machwerk eines Einzelnen, der dadurch, daß er hinter einen bedeutenden Namen sich versteckte, sich nicht nur gegen den Verdacht der Ketzerei schützen zu müssen,

sondern auch eine kirchliche Auctorität erschleichen zu können glaubte. Eine ganz ähnliche Bewandtniß hat es mit den Decretalen des Pseudo-Isidorus: denn so wenig Isidorus von Sevilla Verfasser der unter seinem Namen bekannt gewordenen Isidorischen Decretalensammlung ist, eben so wenig kann eine gesunde Kritik sich mit der Behauptung befreunden, das Ganze sey das lügnerische Machwerk hierarchischer Anmaßung. Und wenn man auch Phillips nicht ganz beistimmen kann, der in der Sammlung einen entsprechenden Ausdruck des Geistes der damaligen Zeit erblickt, deren Inhalt so nothwendig in dem Bewußtseyn der Kirche lag, daß diese jedenfalls früher oder später dahin gekommen wäre; so wird man doch mit Leo und Andern sagen müssen, daß das Buch nur unter der Voraussetzung den ungeheuren Einfluß, den es wirklich übte, behaupten konnte, daß es sich als Product seines Zeitalters, als die bestimmte Fassung anerkannter Grundsätze und Ideen geltend machen konnte.

In ähnlicher Weise werden wir auch in den Schriften des Pseudo-Dionysius die Physiognomie, gewissermaßen das Glaubensbekenntniß einer kirchlich-religiösen Richtung, oder Partei in der ersten Periode der christlichen Kirche zu erblicken haben. Vielleicht dürfte es nicht schwer fallen, bei gänzlichem Mangel äußerer Zeugnisse, dieser Richtung eine bestimmte und nothwendige Stellung in der Entwickelung des christlichen Bewußtseyns zu ermitteln, um so weniger, da die Schriften selbst höhere Fingerzeige enthalten, die auf ihren Ursprung hinweisen. Die Scheidung zwischen Exoterischem und Esoterischem ist in dem Begriffe der Religion begründet. Denn weil die Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem immer nur eine annähernde, relative seyn kann, während es zum Wesen des Geistes gehört, die Gegensätze durch den freien Gedanken zu bewältigen und auszugleichen: so sah sich derselbe natürlich darauf hingetrieben, die Ausgleichung, die er in sich nicht vollständig zu Stande bringen kann, sich in einem andern Elemente als wirklich realisirt vorzustellen. Dieses Element ist kein anderes, als die geheime Tradition. Spricht man in unserer Zeit von Tradition, so läuft man jedes Mal Gefahr, mißverstanden zu werden, und selbst in der katholischen Kirche, für welche dieser Begriff von so großer Bedeutung ist, ist man noch zu keiner speculativen Fassung dessel-

ben hindurchgedrungen, die weder eine bloß äußerliche Mittheilung, noch auch eine zu forcirte Idealisirung des Begriffes zuläßt. Wie sollte es auch anders seyn können, da die Bedingungen und begünstigenden Umstände, unter denen die Tradition in der Geschichte zu so großem Ansehen gelangte, wegfallen! Wenn jeder Gedanke nicht bloß durch geschäftige Hände, sondern durch den allmächtigen Hebel des Dampfes in wenigen Stunden nach allen Ecken und Enden der civilisirten Welt hingetrieben werden kann: wie sollte da noch eine mündliche Ueberlieferung ihr Recht behalten! Allein gerade das Befangenseyn in dieser modernen Form der Gedankenmittheilung trübt den Blick so häufig bei Beobachtung und Würdigung jener Tradition, die zu einer Zeit sich geltend machte und ihr wohlbegründetes Recht hatte, da dem Gedanken noch nicht alle Mittel und Wege des Verkehrs geöffnet und gebahnt waren, so daß sich der menschliche Geist, dem die Mittheilung, das Sichaussprechen eben so sehr Bedürfniß ist, als die Verinnerlichung, von selbst in der mündlichen und persönlichen Ueberlieferung ein Organ für seine Schöpfungen erfand. Unstreitig ist der Orient die Wiege dieser Tradition, und ohne der in ihren Phasen mit Nothwendigkeit sich entwickelnden Idee auch nur im Mindesten zu nahe treten zu wollen, ist es mir bei der Phänomenologie des objectiven Geistes doch immer als ein unauflösliches Räthsel erschienen, wie der Gedanke von Nation, oder auch nur von Geschlecht zu Geschlecht, sich aus sich sollte herausgebildet haben können, falls er kein äußeres Organ hatte, durch das er sich fortpflanzte. Ist diese Frage schon in Beziehung auf die Religionsgeschichte des Orients schwer zu lösen, so wird sie noch weit erheblicher, wenn es sich um die Verpflanzung des orientalischen Geistes nach dem Abendlande handelt. Zwar ist in neuern Zeiten entschieden darauf bestanden worden, das Hellenenthum sey lediglich Blüthe und Frucht einer einheimischen Pflanze, und eine solche selbständige Entwickelung des griechischen Geistes mußte mit Recht gegen Diejenigen geltend gemacht werden, die die ganze Fülle und den üppigen Reichthum desselben auf fremde Einflüsse zurückführen wollten: damit aber sind noch keineswegs alle Wege abgeschnitten, auf denen sich der Orient dem Occident mittheilen konnte, selbst wenn die einzelnen Facta, die auf eine solche frühe Verbindung hinweisen, allzumal als unhistorisch nachgewiesen werden könnten.

Denn um von den zahllosen andern Fäden zu schweigen, die, genau betrachtet und verfolgt, aus dem Abendlande nach dem Morgenlande zurückführen, so trägt die griechische Philosophie, zumal in ihrer ersten Entwickelung, so unverkennbare Spuren der orientalischen Verwandtschaft, daß man ihre Quelle auf fremdem Boden suchen muß, selbst wenn man für diese Behauptung den Umstand gar nicht gelten lassen will, daß sie von Klein-Asien ausging. Noch bedeutender, zugleich aber auch nicht weniger räthselhaft tritt dieses Moment bei der Alexandrinisch-Neuplatonischen Richtung hervor, die eine neue Vermählung des occidentalischen Geistes mit dem orientalischen versuchte; ganz im Sinne des Gründers von Alexandrien, der eine solche Vereinigung für alle Interessen menschlicher Thätigkeit und menschlichen Fleißes bezweckte, und mit dem genialsten Takte gerade diesen Ort als Mittelpunkt erwählte. Wollte man aber, nachdem eine solche Amalgamation getrennter Elemente wirklich zu Stande gekommen, eine chemische Scheidung und Analyse der verschiedenen Bestandtheile nach ihren quantitativen und qualitativen Verhältnissen sich zur Aufgabe machen, so würde man auf unüberwindliche Hindernisse stoßen, die sich eben so wenig beseitigen lassen, als es der Chemie gelingt, Auflösungen organischer Stoffe in ihrer natürlichen Erscheinungsform wiederherzustellen. Nur so viel kann man als ausgemacht betrachten, daß durch alle diese Erscheinungen ein traditionelles Element in fortlaufender Kette hindurchgeht, obschon man dem ehrlichen Brucker in Beziehung auf den Charakter jener vorderasiatischen Philosophie, oder Theosophie, die sich in das Abendland hereinzieht, beipflichten muß, wenn er sagt: **et fatemur, nos quoque, licet in veteris historiae philosophiae per quinquaginta fere annos volutatis, tam certam atque luculentam nondum enatam notitiam, qualem e. g. de sectis Socraticis, vel etiam Pythagoricis habemus, magnaque nos in hac parte nocte premi, praesertim si nudis relationibus hominum librorumque graecorum standum est** [1]).

Außerdem hat das Studium der orientalischen Sprachen und Literatur zu der Anerkennung geführt, daß man bei Vorder-Asien nicht stehen bleiben darf, sondern den Ursprung solcher theologischen

---

1) Hist. Phil. I. VI. in den Supplementen, S. 403.

Systeme in Hinter-Asien zu suchen hat [1]). Was nun den Inhalt dieser traditionellen Ueberlieferung betrifft, so trägt derselbe unverkennbar das Gepräge einer mystischen Theosophie, einer idealen Weltanschauung, die eben so sehr von der Nothwendigkeit eines aufsteigenden Eingehens des Endlichen in das Unendliche ausging, als an die Möglichkeit einer Transformation in die Idee Gottes glaubt. Unstreitig fand das Christenthum bei seinem Erscheinen diese speculative Betrachtungsweise bereits vor, und setzte sich mit derselben in so weit in Verbindung, daß es die Unendlichkeit seiner Idee auch an diese Form freiwillig überließ und derselben einen wahrhaft substanziellen Inhalt gab. Ein Ausfluß dieser Quelle scheinen die Areopagitischen Schriften zu seyn. Dabei darf man jedoch nicht vergessen, daß dieß bloß von dem Gedanken gilt, von dem sie getragen sind, nicht aber von der äußern Gestalt, die erst im Verlauf der Zeit aus den verschiedensten Elementen des fortschreitenden christlichen Geistes sich anbildete. Wo und wie eine solche Lehre in der christlichen Kirche entstand, läßt sich freilich nicht nachweisen; dagegen zeigt sich dieselbe als ein nothwendiges Vermittlungsglied zwischen den beiden extremen Formen der ersten Entwickelung des Christenthums. Hier sehen wir nämlich auf der einen Seite die rein historische Auffassung der Lehre durch die apostolischen Väter, bei vorwaltender Richtung auf das Praktische des Christenthums. „Gott fürchten, das Böse meiden, Christum als den Sohn Gottes verehren, dessen Blut zum Heile der Menschen vergossen; sich durch die Taufe zur Sinnesänderung und zur Vergebung der Sünden führen lassen, ehe der Herr zum Gerichte erscheint": das nennt Clemens von Rom (ep. 1, 7) den wichtigen und ehrwürdigen Kanon unseres heiligen Zeugnisses. Verband sich mit dieser nüchternen Ansicht eine überwiegende Hinneigung zum Judenthum, so stand man auf dem magern Boden des Ebionitismus. Allein der ideelle Geist des Christenthums konnte unmöglich in diese antiquirte Form sich bannen lassen: das speculative Denken machte sich nur um so nachdrücklicher geltend. Und so begegnen wir den ersten Schwingungen desselben bereits im Doketismus, obgleich derselbe aus

1) Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients; von Tholuck. Berlin, 1826. S. VII.

der gleichen Quelle floß wie der Ebionitismus. Denn die absolute Trennung und Entbindung des Göttlichen in Christo von der Form der materiellen Sinnlichkeit und des gemein-menschlichen Lebens verflüchtigte die ideelle Seite Christi doch nur zu einer leeren Illusion, deren Niederschlag zuletzt nichts war als die triviale Menschheit. Dessenungeachtet bildet der Doketismus den Uebergang zu der zweiten Betrachtungsweise des christlichen Bewußtseyns, nämlich zum Gnosticismus. Der Begriff einer über den Volksglauben sich erhebenden tiefern Einsicht in religiösen Dingen war an sich dem Christenthum durchaus nicht feindselig und wurde von Anfang an in der Kirche anerkannt. Denn da das Christenthum die reale Vermittlung des Endlichen und Unendlichen, des subjectiven und des absoluten Geistes ist; so liegt es in seinem Begriffe, diese Einheit aus der Vorstellung in das Denken zu erheben, und aus einer gewissen auch zu einer gewußten zu machen. Dagegen mußte die Kirche gegen jeden Versuch protestiren, der, wesentliche Elemente aus dem Heidenthume herübernehmend, nicht in Christo ausschließlich und allein diese Ausgleichung fand, sondern das Unendliche mit dem Endlichen, Gott mit der Materie, das Gute mit dem Bösen durch eine größere oder kleinere Reihe göttlicher Manifestationen, oder Ausstrahlungen verbinden wollte. Gott, als das höchste Princip der Dinge, ist dem Gnostiker in unzugänglicher Herrlichkeit über und außer der Welt; die Materie, als Object der Schöpfung, ohne und außer Gott, daher die Schöpfung keine unmittelbare Manifestation des höchsten Gottes, der sich vielmehr durch eine absteigende Reihe personificirter göttlicher Kräfte offenbart, deren untersten eine mit der Materie in Berührung tritt und dieselbe schaffend belebt. Das Pneumatische sucht sich aus dem Hylischen zu befreien, und diese Erlösung wird durch die vermittelnde Erscheinung eines höhern Aeon vollbracht. Man sieht leicht, wie auf diese Weise die Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen zwar angestrebt, aber durch die verschiedensten Vermittelungsversuche nicht wirklich realisirt ist. Die Begriffe Gott und Welt fallen trotz aller Mittelglieder immer wieder aus einander, ganz wie es der Charakter des Heidenthums ist, das die Versöhnung sucht, aber nicht findet. Sollte diese nun im Sinne des Christenthums so zu Stande kommen, daß man das speculative Interesse, das aus diesen Bemühungen deutlich hervorleuchtet,

nicht fallen ließ, so mußte der christliche Geist sich den traditionellen Gedanken mystischer Weltanschauung so zu eigen machen, daß die Vereinigung der Idee und der Erscheinung wirklich zu Stande kam. Dieß nun war der Zweck jenes Theorems, das den Areopagitischen Schriften zu Grunde liegt.

§. 1.

Beziehung des absoluten Geistes zum endlichen Geiste, oder Inhalt der göttlichen Offenbarung.

Je tiefer der Gedanke einer immanenten und unmittelbaren Beziehung des Endlichen auf das Unendliche in die Geschichte der vorchristlichen Religionen hineinragte, je weiter und allgemeiner derselbe auf dem Wege traditioneller Mittheilung sich verbreitet hatte, desto mehr mußte das christliche Bewußtseyn sich aufgefordert fühlen, dieser seiner Betrachtungsweise eine historische Unterlage zu geben. Aus diesem Grunde betrachtete man auch die Tradition als die Quelle der Erkenntniß in göttlichen Dingen; aber freilich nicht die Tradition, die menschliche Meinungen und Ansichten überliefert, sondern diejenige, die Alles aus der heiligen Schrift schöpft und durch sie erleuchtet wird mit den Strahlen eines höhern Verständnisses. Dadurch ist die Vereinigung des Menschen mit Gott vermittelt. Wie viel Gewicht schon in den ersten Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung auf die Tradition gelegt wurde, ist aus Irenäus bekannt, der zu wiederholten Malen und bei verschiedenen Gelegenheiten von solchen persönlichen und auf Christum selbst unmittelbar zurückführenden Mittheilungen spricht. An diese Tradition schloß sich die Speculation an und fixirte zunächst den Begriff Gottes in seiner Unendlichkeit und absoluten Transcendenz. Sollte diese seine Idee sich dennoch manifestirt haben und in die Erscheinung getreten seyn, so mußten vorweg die verschiedenen Formen des Manichäismus zurückgewiesen seyn, der sich durch alle gnostischen Systeme unverkennbar hindurchzieht. So kam man zu dem Satze: Alles, was ist, ist nur durch Gott und in Gott. Allein wie reimt sich diese Selbstoffenbarung Gottes mit seiner absoluten Transcendenz? Diese ist nur die ideelle Seite seines Seyns, die reale dagegen die Schöpfung. Diese Auffassungsweise im Allgemeinen hatte schon an dem Platonismus einen festen Stützpunkt, und mußte sich formell noch weiter entwickeln durch

die Bekanntschaft mit den neuplatonischen Systemen. In der That war auch die Aufgabe keine geringe, da es nicht bloß darauf ankam, den absoluten Gegensatz zwischen Gott und der Materie zu negiren, sondern auch den gesammten Inhalt der heiligen Schrift, zusammt der äußern Form, die sich das christliche Bewußtseyn in der Kirche geschaffen hatte, in die Idee der schöpferischen Manifestation Gottes aufzunehmen. Bei diesem Versuche mußte sich das Denken, dessen Element das Allgemeine ist, besonders an der Kategorie des Einzelnen stoßen; und wenn man auch die reale Exposition der göttlichen Idee ohne Weiteres als wirklich und geschehen annahm, so konnte man sich wenigstens mit der Vorstellung nicht befreunden, die Allgemeinheit der Idee habe sich in ihrer ganzen Fülle in das Subject eingesenkt. Deßhalb wählte man ohne Bedenken die Form der Besonderheit, oder der realen Allgemeinheit, die sich stufenweise in der himmlischen und kirchlichen Hierarchie ausprägte.

In Beziehung auf den Inhalt nahmen die zum Theil verloren gegangenen Bücher des Areopagiten ihren Ausgang von der Macht, die „alles Seyns und Wohlseyns Ursache, und eben darum die vollkommene Vorsehung ist; und die, auf Alles sich erstreckend, in Allem ist, Alles umfaßt, und wiederum Nichts in Nichts, an Keinem Theil nimmt; sondern über Allem erhaben, sie selbst in sich selbst auf gleiche Weise ewig seyend, bestehend, immer sich gleich verhaltend, nie aus sich herausgehend, noch auch ihre Stellung, ihr unbewegtes Verharren aufgebend; ewig stehend und bewegt, und weder stehend, noch bewegt; Vorsorge im Beharren, Beharren in Vorsorge natürlich und übernatürlich zeigt: die Gottheit nämlich.“

Diesem ersten Abschnitte gehören vor Allem die verloren gegangenen theologischen Unterweisungen an, die über die göttliche Wesenheit, ihre Einheit und Dreiheit sich ausbreiteten. Ist aber der in seiner Beharrlichkeit ruhende Urgrund festgestellt, dann kann die Betrachtung weiter schreitend ihn erfassen, wie er sich zum Ausgang rüstend, und noch an der Grenze des Insichseyns und des Außersichseyns stehend, einen vergleichenden Blick auf die Natur beider Zustände gestattet. Dieß ist im Buche von den göttlichen Namen geschehen. — Die zweite Folge dieser Bücher beschäftigt sich mit dem Ausgehenden, in seinen verschiedenen

Gliederungen, nach ihrer allmäligen Stufenfolge es betrachtend. Das höhere Göttliche hat sich in äußerer Darstellung zweifach symbolisch verhüllt: einmal in der unsichtbaren, dann in der sichtbaren Welt. Ueber die erste verbreitet sich das Buch von der himmlischen Hierarchie. Die gleichfalls verloren gegangene Schrift von der Seele führte die begonnene Gliederung bis zu dem Menschen herab, und mit und in ihm nimmt die rückgängige Bewegung ihren Anfang. In diese aufwärts gehende Strömung führt die Schrift von der kirchlichen Hierarchie ein, die in Allem der himmlischen nachgebildet, in den drei verschiedenen Stufen: der Reinigung, der Erleuchtung und der Vollendung vorschreitet. Damit ist jedoch die Rückkehr zu dem überunerkannten Urgrunde noch nicht beschlossen: sondern in demselben Verhältniß, in welchem niedersteigend die Gottheit sich in Bejahungen verhüllt hat, muß die zu Gott ansteigende Schauung sie durch Verneinung dieser Umhüllungen wieder enthüllen: ein Thema, das in der mystischen Theologie abgehandelt ist.

Dieß ist der kurze Umriß des Areopagitischen Systems. Dasselbe ist wesentlich Offenbarung, Mittheilung des transcendenten Gottes an ein Anderes: Schöpfung, Selbstmanifestation des absoluten Geistes. Das Wissen um dieses Verhältniß ist für den endlichen Geist bedingt durch Schrift und Tradition; durch sie kommt er zur Erkenntniß, daß Gott Alles in Allem, Anfang und Ende aller Dinge ist. In der ursprünglichen Weise seines Seyns ist er für alles Seyende unerkennbar; jedes Wissen und Schauen von der Gottheit ist dem Seyenden unzugänglich, weil sie überwesentlich über Alles entrückt ist. Die Erkenntniß bezieht sich nur auf das Seyende, Begrenzte: Gott aber ist über Wesen und Kenntniß erhaben. Insofern er höchste Ursache ist, ist er namenlos; insofern er aber ausgeht und wirkt, hat er unendliche Namen; er ist untheilnehmbar, hat keine Gemeinschaft mit irgend Etwas. Er weiß Alles aus dem innern Grunde heraus: nicht aus dem Seyenden erkennt er das Seyende, sondern ehe es wurde erkannte er es in sich selbst. Indem die göttliche Weisheit sich selbst begreift, begreift sie Alles, das Materielle immateriell, das Getheilte ungetheilt, das Viele einig.

„Namenlos in seiner Insichselbstbeschlossenheit, steht Gott im Begriffe, allnamig zu werden; und erwägend nun," bemerkt Gör-

res trefflich, „wie alle Namen, im Einzelnen verfolgt, in Dem wurzeln, was über allem Namen steht, gleichwie die Radien im raumlosen Mittelpunkte, kann die Anschauung sich selbst den Uebergang aus dem ruhenden Einen in das strömende Viele vorbereiten. Wesentlich sich mittheilende Güte ist daher der Urgrund; der Vorseyende, alles Seyenden Anfang und Ende: jenes als Ursächer, dieses aber als Grenze; somit also wie anfangslos, mittellos und endlos, so selbst in sich, weder in einem der Seyenden, noch selbst ein Seyendes. Obgleich als Leben Allem Leben gebend, ist er selbst doch als Lebenswesenheit überlebendig und urlebendig. Als Weisheit ist er aller Weisheit Spender; die einfache, wesentliche Wahrheit; in allem Wissen gewußt, und doch nicht zu wissen, noch auch zu erkennen. Als Kraft ist er Ursacher der Kraft, in seiner Macht über der Urkraft stehend, und in dieser seiner Kraftfülle wieder unaussprechlich und undenkbar. Einer ist er, weil er Alles einig ist, nach der Ueberschwenglichkeit der Einheit, und darum aller Vielheit und Einheit vorgeht; und so nun mag er mit allen andern ihm ziemenden Namen genannt werden: aber nur auf die Bedingung hin, daß man ihn inmitten der Vielnamigkeit als den Namenlosen erkennt.“ — Bei dieser rein negativen Fassung des Begriffs Gottes muß es natürlich schwer fallen, eine hypostatische Mehrheit in seinem Wesen zu setzen, und doch kann sich der Areopagite dieser Forderung unmöglich entschlagen, die Schrift und Kirche mit derselben Strenge an ihn stellen. Ohne weitere speculative Vermittlung bemerkt er deßhalb einfach, daß beinah' in jedem heiligen Buche Gott nicht nur als Monas und Einheit, sondern auch als Dreieinigkeit gepriesen werde, wegen der in den Hypostasen sich darstellenden Erscheinung der überwesentlchen Fruchtbarkeit, von welcher jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden stammt und den Namen hat.

Dieses Sich-selbst-unterscheiden Gottes, diese Diremtion in die einzelnen Momente seines Seyns und Wesens, oder, wie es in dem Buche von den göttlichen Namen heißt, diese Verschiedenheiten sind die guten Ausflüsse und Ausstrahlungen der Gottheit, so jedoch, daß sie ihre höhere Einheit haben in dem überwesentlichen Seyn, der übergöttlichen Gottheit, der überguten Güte, der über Alles erhabenen Identität. Um diese Identität der Einheit

und Verschiedenheit der Vorstellung näher zu bringen, bedient sich Dionysius des Bildes von mehreren Leuchten, bei denen, trotz der numerischen Verschiedenheit, doch ununterscheidbare Einheit des Lichtes stattfindet. In überwesentlicher Weise durchdringen sich diese göttlichen und himmlischen Lichter, durch eine den Theilnehmenden entsprechende Theilnahme, gegenseitig ganz und gar, kraft der Allen gemeinen, übergeeinten Einung.

Den Begriff Gottes, rein transcendent und negativ gefaßt, finden wir schon in den meisten orientalischen Religionen, hauptsächlich jedoch in der indischen Religionsphilosophie. So heißt es in N. Müller's Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindus (Mainz 1822), I. Band, S. 516: „Brahm, der Geister Geist, der Seelen Seele, einzig, ohne Gleichen; der Wesen Wesen, rein, sonder Fehl und Mangel, sonder Namen und Zeichen, der Lichter Licht, unbefaßt, allbefassend, höher als Alles, frei von Allem, Urform des Alls, Universalstes und Individuellstes, nichts Kleineres, nichts Größeres außer ihm. — Einzig ist Brahm, vor ihm Keiner, Keiner nach ihm; Alles ist er; aufwärts, abwärts, vorwärts, rückwärts; zur Rechten, zur Linken; Innen, Außen; allbewegend, ruhefeiernd; Alles ist in ihm, nach ihm, durch ihn; er selbst körperlos, einfach, untheilbar, geistig durchwaltend den Stoff, nach freier Willenskraft ihn bewegend, bindend sich und lösend nach selbstgeschaffenem Beweggrund. Tausendfach geoffenbart in uns, außer aus, bleibt er dennoch unerklärbar. Seine Macht kennt keine Schranken, sein Leben nicht Alter, noch Tod. Allherr ist er sich Diener, Allbinder ist er sein Löser, Allsammler ist er sein Entwickler. Durch ihn athmet was lebt: er athmet nicht; durch ihn erfreut sich des Menschen Herz: er erfreut sich nicht. Furcht verhängt er und Schmerz und Gelüste: er kennt sie nicht. Die Liebe wohnt in ihm und die Nothwendigkeit, und der Alleinklang, der ordnende Beweger; aber er liebt und haßt nicht; die Nothwendigkeit steht unter seinem Gesetze, wie die Macht der Bewegung." —

Das bestimmte Gepräge jedoch, von welchem sich diese Art speculativer Auffassung in des Areopagiten Schriften findet, erhielt dieselbe erst durch den Neuplatonismus. „Von Ammonius Saccas, der, früher dem Christenthume angehörend, später von ihm abgefallen, in Alexandria gegründet, und durch Plotinus,

Porphyrius, Jamblichus fortgebildet; dann auf Julian's Veranlassung durch Crysanthius und Plutarchus nach Athen hinüber verpflanzt, und an dieser Stätte durch Syrianus und Proclus weiter geführt; hatte er dort, wie hier, in allen diesen Geistern die Restauration des Heidenthums sich zum Ziel gesetzt. Die alte Ueberlieferung, wie sie durch Tempel, Staat, Schule, Leben, in viele Zungen gespalten, durchgegangen, sollte in ihrer Einheit ergriffen, in ihrer Reinheit wiederhergestellt und in ihrer allbefassenden Universalität nachgewiesen, die beschränkte Dürftigkeit jüdisch-christlicher Lehre weit überbieten, und ihre schlichte Einfältigkeit unter ihrer Pracht und Fülle erdrücken. Es mußte vor Allem dem Werke ein ächt antiker Grund gesucht werden, über dem man mit Sicherheit den tragenden Pfeiler, die Säule des ganzen Hauses, errichten konnte, und da es nun durchgängig Griechen waren, die, im Gefolge alter Weltherrschaft, das Werk förderten, so mußte sich ihnen von selber die alt orphisch-pythagoräisch-platonische Lehre zu diesem Zwecke bieten. Sie hatte in ihren Ursprüngen im Orient gewurzelt, und gestattete also leicht wieder eine Zurückbildung in diese ihre Ursprünge; und so mußten Zoroaster, die Vedalehre, der Chaldäer alte Orakel, die Weisheit der Syrier, Hermes der Dreimalgroße, und der andern sonst verachteten Barbaren Priesterlehren eingehen in den dogmatischen Synkretismus, der sich um jene Zeit zusammenfügte." Trotz dieser synkretistischen Richtung behauptete der Neuplatonismus einen bestimmten Gegensatz gegen das Christenthum. Gegen die reiche Fülle unendlich großartiger Entwickelungen, welche das Alterthum darbot, schien diese Lehre in ihren dürftigen, unscheinbaren Anfängen keiner Berücksichtigung werth zu seyn; ja für unerhörte, nur aus Unwissenheit zu erklärende Anmaßung achtete man es, daß ein Licht von so geringem Scheine, kaum aufgegangen, und noch dazu an einem Orte, wo man keinen Lichtstrahl zu suchen gewohnt war, die ganze Welt durchleuchten, durch eine neue Lebensentfaltung Alles umgestalten wollte. So sagt Plotin[1]), offenbar gegen die Christen polemisirend: „daß Diejenigen, welche schlecht geworden sind, glauben, daß Andere, sich selbst dahingebend, ihnen Retter seyn werden, ist nicht recht; daher auch nicht, daß die Götter

1) Enneaden III., l. 2. c. 9.

ihnen jedes Einzelne besorgen, ihr eigenes Leben verlassend; noch auch, daß die guten Männer, die ein anderes Leben leben, welches besser ist, als das menschliche Princip, ihre Führer seyen, da sie selbst sich nicht darum gekümmert haben, wie sie gute Führer der Andern werden möchten." Wenn es wahrscheinlich ist, daß der Stifter dieser Schule, Ammonius, sich vom Christenthume lossagte, weil ihm die freilich etwas magere, praktische und ans Ebionitische grenzende Auffassung desselben zuwider war; so läßt sich wohl mit demselben Rechte annehmen, daß Plotin in seinem ziemlich dunkeln Buche gegen die Gnostiker die speculative Auffassung des Christenthums zu widerlegen suchte; und wenn seine Schrift auch vorzugsweise gegen diesen Auswuchs des christlichen Geistes gerichtet war, so fehlt es doch auch nicht an Bemerkungen, welche die christliche Idee überhaupt treffen sollten. So z. B. in dem Satze: „Es geziemt sich, würdig, mit Maaß und ohne Rohheit so weit zu gehen, als unsere Natur sich erheben kann, und zu glauben, daß auch die Andern eine Stelle bei Gott finden; nicht aber, indem man sich allein neben Jenen stellen will, gleichsam im Traume zu fliegen, wodurch man sich selbst des Vermögens, auch so weit es der Seele des Menschen gegeben ist, Gott zu werden, beraubt. Sie kann aber sich erheben, so weit der νοῦς sie führt; das über den νοῦς hinausgehen ist bereits aus dem νοῦς herausfallen [1]). Es glauben aber unverständige Menschen solchen Reden, wenn sie plötzlich hören, du wirst besser seyn, als Alle, nicht nur Menschen, sondern auch Götter; denn groß ist bei den Menschen die Selbstgefälligkeit, und der früher demüthige, mäßige und einfache Mann achtet wohl darauf, wenn man ihm sagt: Du bist ein Sohn Gottes, die Andern aber, welche du bewundert hast, sind es nicht, noch was sie verehren, wie sie es von Alters her empfangen haben; du aber bist erhabener als der Himmel, ohne Mühe und Anstrengung."

Eben so unwidersprechlich, als diese Polemik gegen die Christen gerichtet ist, trotz Ficin's Wendungen und Drehungen, sind die areopagitischen Schriften von dem Geiste des Neuplatonismus

---

1) Neander, Kirchengeschichte, Th. I., Abth. 2, S. 668, Anmerk., bezieht diese Stelle auf die über die menschliche Vernunft erhabene objective Erkenntnißquelle göttlicher Dinge in der Offenbarung Gottes.

inficirt. Schon der Begriff einer geheimen Tradition, die von Wissenden spricht, und davor warnt, die heiligen Ueberlieferungen vor Ungeweihten kund werden zu lassen, „die im Seyenden befangen sind, und wähnen, mit ihrem Verstande zu begreifen Den, der die Finsterniß zu ihrer Wohnung gemacht hat": schon dieser Begriff begegnet uns im Neuplatonismus. Ammonius verlangte von seinen Schülern ausdrücklich, daß ihre Lehre geheim gehalten würde, konnte übrigens dadurch nicht einmal bewerkstelligen, daß sein nächster und begeistertster Anhänger, Plotin, gegen das Verbot des Meisters nicht handelte. Weit mehr noch, als in solchen äußern Anklängen begegnet uns die nahe Beziehung des Areopagiten zu den Neuplatonikern bei der Idee Gottes, und hier wieder besonders ein abhängiges Verhältniß desselben von Plotin. „Wie Jedes eine Einheit hat, auf die es zurückgeführt werden muß, so setzt auch dieses Universum eine einfache und höchste Einheit voraus (Enn. III. l. 8. c. 9). Dieß Eine nun, welches das Princip aller Dinge ist, kann nichts von Dem seyn, dessen Princip es ist: weder jedes Einzelne, noch auch Alles insgesammt; denn in diesem letztern Falle wäre es nicht das Princip, sondern das letzte von den Dingen allen, aus denen es bestände. Als die erzeugende Natur von Allem ist es Nichts in Allem: es ist nicht Etwas, hat nicht Qualität, noch Quantität; ist nicht Verstand, noch Seele, weder Bewegtes, noch Ruhendes, sondern in sich selbst einförmig, oder vielmehr formlos, da es vor jeder Form, vor Bewegung und Ruhe ist. Es ist reines Seyn ohne alles Accidens; es ziemt sich daher, wenn man genau spricht, weder Dieses, noch Jenes von ihm zu sagen, sondern daß wir, gleichsam von Außen uns um dasselbe herumbewegend, unsere Affectionen gegen dasselbe ausdrücken sollen (Enn. VI. l. 9. c. 3). Es kommt ihm in Wahrheit kein Name zu (Enn. V. 3, 13). Wenn man es aber nennen muß, so ist es am schicklichsten, das Eine es zu nennen. Dieser Name enthält nur etwas Negatives, die Aufhebung des Vielen. Eben so wenig darf man von demselben sagen, es sey das Gute, welches es giebt; sondern es ist auf andere Weise das Gute: über alles Andere erhaben, ist es die Quelle und das Princip des Guten; nicht indem es eine Thätigkeit in Bezug auf dieses übt, sondern indem dieses nach ihm hin thätig ist, und ihm ähnlich wird."

Soweit Plotin, dessen Gedanken von Proclus noch systematischer gefaßt und tiefer begründet wurden. Je ideeller und negativer nun im Systeme der Begriff Gottes genommen wurde, desto schwerer war die Aufgabe, dieses Insichbeschlossenseyn zu einer Entfaltung seiner Momente kommen zu lassen. Der Areopagite hat den Uebergang unvermittelt gelassen, wenigstens den Grund und die Art und Weise desselben nicht nachgewiesen. Dessenungeachtet haben wir in seiner Trinitätslehre den Schlüssel zu diesem Räthsel. Die Dreipersönlichkeit ist bei ihm „ein bloß ideeller Unterschied, und man muß sich denselben als Emanation der göttlichen Einung denken, „die, übergeeint, sich selbst im Guten füllt und vervielfältigt; die alle Mittheilungen, Wesenschöpfungen, Belebungen, Weisheitschaffungen und überhaupt alle Gaben der allursächlichen Güte austheilt, und die man ihr dann zuschreibt. Der Vater ist die urquellende Gottheit, Jesus und der Geist die Gottentwachsenen Sprossen, Blüthen und überwesentlichen Lichter der Gottzeugenden Gottheit. Der Logos ist die Ursache von Allem; er erhält die Uebereinstimmung der Theile mit dem Ganzen, ist weder Theil, noch Ganzes, und doch wieder Theil und Ganzes, weil er Alles und Theil ist, und das Ganze in sich befaßt enthält. Durch diese Ausgänge jedoch wird Gott nicht vervielfältigt, sondern in einiger Weise geschieden; einig wird er vervielfältigt; ohne aus dem Einen herauszugehen, vermannigfaltigt er sich." Diese Trinitätslehre ist unstreitig der schwächste Theil im Areopagitischen Systeme: eines Theils weil es philosophisch schwer zu rechtfertigen war, da Gott nur ideell, in der Negation aller seiner Momente bestehen soll, diese Negation als eine absolute hinwiederum negiren, d. h. aufheben und sich realiter objectiviren zu lassen; sodann weil man nothwendig auf immer wiederkehrende Widersprüche stoßen muß, wenn man die Menschwerdung des Logos nicht mit seiner Gottheit zu vereinbaren im Stande ist. Offenbar besser hat Plotin die Sache erklärt: „Das Eine, Gott, πρῶτος θεὸς, von dem wir nur sprechen können, ohne es auszusprechen, von dem wir nur sagen können was es nicht ist, nicht was es ist, das wir aber zu haben nicht gehindert sind, auch wenn wir außer Stande sind, es darzustellen: dieses Eine ist der Grund des Universums. Wie aber vermag aus dem leeren, abstractesten, bewegungs- und bewußtlosen Begriff dieses Absoluten die Fülle des

Daseyns, deren Princip dasselbe seyn soll, abgeleitet zu werden? Wie kann es solches hervorbringen? Hat es die Vielheit in sich, oder nicht? Wenn es dieselbe in sich hat, wie ist es einfach? Wenn es dieselbe nicht in sich hat, wie kann es geben, was es nicht hat? Eben darum, weil nichts in ihm war, ist Alles aus ihm. Damit das Seyende wäre, ist es selbst nichts Seyendes, sondern der Erzeuger desselben. Das Vollkommene, indem es nichts verlangt, nichts hat, nichts bedarf, strömt gleichsam über: die Ueberfülle desselben bringt ein Anderes hervor. Es sind aber dabei die Vorstellungen von einer zeitlichen Erzeugung fern zu halten, und der Ausdruck Zeugung nur auf die Ursächlichkeit und Ordnung zu beziehen: nicht eine zeitliche, nur eine causale Priorität findet Statt. Wenn ein Zweites aus dem Ersten hervorgeht, so muß es entstehen, ohne daß in diesem eine Neigung, ein Wollen, oder eine Bewegung Statt findet. Es selbst bleibt sich immer gleich und dasselbe, wenn auch das Andere aus ihm hervorgeht. Wie hat man sich nun also das Letztere zu denken? Als eine Umstrahlung, wie der Glanz, der die Sonne umgiebt, gleichsam sie umkreisend immer aus ihr hervorgeht, während sie ohne Veränderung bleibt. Alle Dinge, so lange sie beharren, bringen aus ihrem innern Wesen nothwendig eine äußere, sie umgebende, von ihnen abhängige Hypostase hervor, welche gleichsam das Abbild ist des Urbildes, aus dem sie hervorgegangen. So hat das Feuer die dasselbe umgebende Wärme, der Schnee die Kälte, besonders aber Alles, was wohlduftend ist, den Duft. Alles, was vollkommen ist, erzeugt Etwas; das ewig Vollkommene erzeugt also immer Ewiges, was jedoch geringer ist, als jenes selbst. Das Zweite und Größte nach dem Einen, welches durch jene Ausströmung entstanden ist und erfüllt von demselben, ist die Intelligenz (Νοῦς). Es schaut die Intelligenz Gott und bedarf seiner allein; Gott aber bedarf ihrer nicht. Die Intelligenz ist vorzüglicher als Alles, weil das Andere nach ihr ist, wie auch die Seele, der Gedanke (oder das Wort, λόγος) der Intelligenz und eine Wirkung derselben, wie die Intelligenz eine Wirkung Gottes. Diese drei: Gott, Intelligenz, Seele, sind die göttlichen Principien des Universums. In dieser intellectuellen Welt findet Statt, was Platon im Phädrus sagt, daß die Oberen ein leichtes Leben führen, und die Wahrheit ihre Mutter, Amme und Nahrung ist.

Sie sehen Alles nicht, was der Zeugung unterworfen ist, sondern was im Wesen ist. Sie sehen auch im Andern sich selbst. Dort ist nichts finster, nichts hemmend: Jeder ist dort sichtbar Allen, innerlich und in Allem; denn Licht begegnet dem Lichte überall. Jedes hat Alles in sich, und sieht wieder im Andern Alles, so daß es über Alles und Jedes Alles ist. Dort ist die Bewegung rein, denn es stört sie nicht in ihrem Fortgange ein Bewegendes, was von ihr verschieden ist. Die Ruhe wird nicht gestört, weil sie nicht mit dem Nichtruhenden gemischt ist. Es geht ein Jeder nicht gleichsam auf fremdem Grund und Boden, sondern für einen Jeden ist Das, worin er ist, was er selbst ist. Das, woraus er ist, läuft gleichsam emporsteigend mit ihm zusammen. Sein Boden ist von ihm selbst nicht verschieden; denn er selbst ist Intelligenz und das Substrat ist Intelligenz. Das Leben hat keine Mühe, da es rein ist, und das Leben ist Weisheit: Weisheit nicht durch Schlüsse gebildet, weil sie immer vollständig war, und Keinem fehlte, sondern es ist die erste und nicht abgeleitete. In dieser ihrer Herrlichkeit, und als das reine Seyn ist die Intelligenz und die Welt, welche sie in sich hat, die immerwährende, die Ewigkeit selbst. Sie neigt sich nicht hinab zu einer andern Natur in keiner Beziehung, hat das Leben, welches sie in sich hat, nicht empfangen, empfängt es nicht, wird es nicht empfangen, ist somit ohne Veränderung. Sie ist der Gott, der hervorleuchtet und sich offenbart, das unwandelbare und selbige Seyn, das unendliche Leben, welches nichts verliert, nicht vergangen, noch zukünftig ist [1]).

Man könnte sich wundern, warum der Areopagite diese Gedanken von dem πρῶτος θεός, dem νοῦς und der ψυχή sich nicht mehr zu eigen gemacht hat; allein man darf nicht vergessen, daß er dabei mit dem kirchlichen Dogma in offenbaren Widerspruch gerathen wäre. Der Neuplatonismus kann unmöglich in der von der idealen und realen Welt abstrahirten Gottheit eine Dreipersönlichkeit zulassen, da ihm die Dreieinigkeit eben in dem Verhältnisse vom Urgotte zum νοῦς, und von diesem zur ψυχή besteht. Dagegen mußte der Areopagite, um orthodox zu bleiben, sich zu einer solchen transcendenten Trinität bekennen, ohne daß er deßhalb die

1) Karl Vogt, Neuplatonismus und Christenthum. 1836. S. 50 ff. 55. 61.

neuplatonische Trias hätte aufgeben wollen; und dadurch entstand der wunde Fleck in seinem Systeme. Was bei Plotin die Intelligenz ist, das ist bei ihm die himmlische Hierarchie. In ihr hat sich Gott seine Idealwelt geschaffen. Diese schöpferische Thätigkeit sucht er hauptsächlich dadurch vorstellig zu machen, daß er von einem Mittelpunkte, einem Lichte, oder einer Bewegung in Gott spricht. Es wird in seinem Wesen gewissermaßen eine centrifugale Kraft vorausgesetzt, durch die sein Seyn zum Werden wird, was die Neuplatoniker nicht weniger, als die christliche Theologie, mit dem Lichtprocesse, mit den von dem Lichte ausgehenden Strahlungen vergleichen. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der Bewegung in Gott. Diese erfolgt, wie bei der Rotation des Kreises, vom Mittelpunkte aus, entweder in gerader Richtung, und muß verstanden werden als das Unwandelbare, und als der unabänderliche Ausfluß der göttlichen Thätigkeiten; oder in schiefer Richtung, als ein unablässiger Ausfluß und Stand der Zeugung; oder endlich als Kreisbewegung, durch welche das Mittlere und Aeußerste zusammengehalten, das Ausgegangene zum Mittelpunkte hingewendet wird. Das Produkt dieser ausstrahlenden Bewegung ist die himmlische Hierarchie, oder die erste symbolische Darstellung, in der sich das Göttliche verhüllt hat. Wie nun Hierarchien überhaupt göttliche Ordnungen sind, und dem Gottgestaltigen so viel möglich angeähnlichte Wirksamkeiten, und ihr Ziel möglichste Einigung mit Gott: so zerfallen sie je nach ihrer Annäherung zu diesem Ziele in viele Stufenordnungen. Wärmende Seraphim, Gottschauende Cherubim, Gotttragende Throne sollen die erste Schaar zusammensetzen; die ungezwungenen, an der herrschenden Gottgestalt Theil nehmenden Herrschaften, die männlichen unerschütterten Mächte, die unbewußten Gewalten sollen in die zweite mittlere geeinigt werden; die regierenden Fürstenthümer, die Erzengel und Engel endlich die dritte und unterste Schaar bilden. Alle Ordnungen aber sind Offenbarer Derer, die vor ihnen sind: die ersten und höchsten Offenbarer des bewegenden Gottes, die übrigen Derer, die von Gott bewegt sind; jede folgende nimmt Erleuchtung und Wohlordnung von der über ihr stehenden. Wenn Görres das Buch über die himmlische Hierarchie, sammt der verloren gegangenen Schrift über die Eigenschaften der Engel, der Götter-, Dämonen- und

Heroenlehre der neuplatonischen Schule entgegengesetzt seyn läßt; so könnte man mit demselben Rechte behaupten, daß dieselben in Abhängigkeit von der genannten Lehre geschrieben seyen. Der Inhalt freilich bildet einen Gegensatz zu derselben, sofern er den christlichen Bekenntnißschriften entnommen ist; die Form dagegen ist offenbar eine verwandte. Eben so wird man sagen müssen, daß die Engelslehre vornehmlich es gewesen, die den Verfasser unserer Schriften bewogen haben mochte, den Namen des von Paulus bekehrten Areopagiten voranzustellen, und dadurch die Tradition in unmittelbare Verbindung mit dem Heidenapostel zu bringen. Und dieß wird wohl mit Grund gegen Görres geltend gemacht werden können, der die Ursache dieser Zurückführung auf Paulus darin findet, daß der christlichen Weisheit, indem sie nach einem Ausdrucke ihres zunächst mystischen Inhalts suchte, Keiner als passender zu diesem Zwecke erschien, als der Apostel Paulus, der zuerst die speculative Tiefe der Lehre aufdeckte, und dabei in seiner Wahl und Führung selbst gar viele mystische Bezüge entwickelt habe.

Besonders Proclus scheint es gewesen zu seyn, dem sich der Areopagite in dieser Lehre anschloß. In seinem theologischen Unterrichte heißt es: „Jeder Gott, außer dem Einen, ist theilnehmbar. Denn daß Jenes untheilnehmbar ist, ist klar: würde an ihm Theil genommen, und würde Etwas durch dasselbe, so wäre es nicht mehr gleicher Weise Alles, des Vorseyenden und des Seyenden Ursächliches (§. 116). Auch ist jeder Gott das Maaß des Seyenden. Denn wenn jeder Gott einig ist, so begrenzt und mißt er alle Vielheiten des Seyenden, weil diese ihrer Natur nach unbegrenzt sind, und durch das Eine begrenzt werden (§. 117). Der erste Gott ist schlechthin das Gute und schlechthin Eins. Von den andern aber, die nach dem ersten kommen, ist jeder eine Güte und eine Einheit. Denn die göttliche Eigenthümlichkeit sondert die Einheiten und Güten der Götter, so daß jeder Einzelne auf eine besondere Weise der Güte Alles gut macht (§. 133). Das Höchste aller göttlichen Ordnungen wird den Enden der über ihnen stehenden geähnlicht: die Höhen der zweiten müssen mit den Enden der ersten sich verbinden. Jede der göttlichen Ordnungen ist mit sich selbst dreifach vereint: von ihrer Höhe, von ihrer Mitte, von ihrem Ende aus. Den verschiedenen Ordnungen der Götter

entsprechen die Ordnungen der Dämonen" (§. 147 und 148). Ueber diesen Punkt gibt der Commentar des Proclus zu dem ersten Alcibiades des Platon nähern Aufschluß: „Die Liebe verbindet die Götter mit der geistigen Schönheit, die Dämonen mit den Göttern und uns mit den Dämonen und den Göttern. Drei Hypostasen sind in den geistigen und geheimen Göttern. Die erste ist das Gute, die andere das Weise, die dritte das Schöne. Diese drei sind in den geistigen Göttern der Ursache nach und eingestaltig. Sie erscheinen in der unaussprechlichen Ordnung der Götter als Glaube, Wahrheit und Liebe. Der Glaube gibt Allem seine feste Stellung, und gründet es im Guten; die Wahrheit offenbart die Erkenntniß in allem Seyenden; die Liebe wendet und sammelt Alles zur Natur des Schönen. Diese Freiheit geht von dort auf alle Ordnungen aus, und strahlt auf alle die Einigung mit dem Göttlichen. Die Liebe geht von Oben her von dem Geistigen zu dem Weltlichen, und wendet Alles hin zur göttlichen Schönheit; die Wahrheit erleuchtet Alles durch Kenntnisse, der Glaube stellt alles Seyende ins Gute. Das erste Dämonengeschlecht ist eingestaltig und göttlich; das zweite hat Theil an der Eigenthümlichkeit des Geistes (Nus), ist allem Auf- und Niedersteigen vorgesetzt, und zeigt und gibt Allen das Göttliche; die dritte Reihe vertheilt die Kräfte der göttlichen Seelen, und verbindet Diejenigen, welche die Ausströmungen von Oben aufnehmen; die vierte vertheilt die schaffenden Kräfte der ganzen Naturen auf das Erzeugte und Vergängliche, und haucht den getheilten Naturen Leben, Ordnung, Vernunft und die mannigfaltige Vollendung der sterblichen Wesen ein; die fünfte ist körperlich, und verbindet das Höchste in den Körpern; die sechste Ordnung endlich ist um die Materien herum, und erhält und bewahrt diese" (§. 148).

Unverkennbar finden sich in der Areopagitischen Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit und der himmlischen Hierarchie Anklänge an diese Theorie der Götter und Dämonen: dasselbe gilt von der kirchlichen Hierarchie und der Seelenlehre des Proclus. Wenn für die Menschwerdung des Logos beim Areopagiten überhaupt eine Stelle übrig bleibt, so kann diese nur hier in den Organismus des Systems eingereiht werden. Denn die kirchliche Hierarchie ist ihm nicht sowohl ein Abbild der himmlischen, als

vielmehr der Weg, die äußere Vermittelung, durch welche die Rückkehr zum göttlichen Einen erfolgt. In ihr findet die Menschheit ihre Einigung mit dem göttlichen Principe; diese aber ist durch Christum bedingt, sofern er der Stifter dieser Hierarchie ist. Die Menschwerdung Christi ist dem Areopagiten zunächst vermittelt durch die Engel, denen dieses Geheimniß zuerst anvertraut wurde, und durch sie durch die Gnade der Erkenntniß auch auf uns überging. Seiner Gottheit nach, oder als Logos, ist Jesus das allursächliche und allerfüllende Band, das die Ideenwelt zusammenhält: weder Theil, noch Ganzes, und doch Ganzes und Theil, indem er Beides in sich zusammenfaßt, und zugleich über Beides erhaben ist. Er ist das Maaß des Seyenden, was mit demselben Ausdruck Proclus von seinen Göttern behauptet. Als Grund seiner Menschwerdung wird bloß seine Menschenliebe angeführt, die ihn bestimmte, bis zu unserer Natur herabzukommen, wahrhaft Wesenheit anzunehmen; wobei er das Uebernatürliche und Ueberwesentliche seiner Erscheinung nicht nur dadurch bewies, daß er unverändert und unvermischt sich uns mittheilte, nichts leidend an seiner Ueberfülle durch die unaussprechliche Entäußerung; sondern auch dadurch, daß er in unserem Natürlichen übernatürlich, in dem Wesentlichen überwesentlich war. Bei alledem bleibt das Wie seiner Menschwerdung für uns ein Mysterium, und wir können die Bedeutung derselben, wie gesagt, nur darin finden, daß er die kirchliche Hierarchie, die durchgängig der himmlischen nachgebildet ist, gründete. Dieselbe schreitet, gleich den heidnischen Mysterien, durch drei Stufen: der Reinigung, der Erleuchtung und der Vollendung vor. Das Sacrament der Taufe, mit ihrer Vorbereitung in Absagung des Bösen und Besserung durch Lehre und Beispiel entspricht der ersten Stufe der Reinigung. Auf zweiter folgt dann die Weihe der Weihen: die Eucharistie, die aller göttlichen Lichtführungen Princip, vom göttlichen Lichte mittheilt, und darum der Erleuchtung entspricht; insofern sie aber das getheilte Leben zu einem göttlichen sammelt, Communion genannt wird. Das ist das Wunder der Eucharistie, daß das Eine, Einfache und Geheime Jesu, des urgöttlichsten Worts, durch seine Menschwerdung unter uns aus Güte und Menschenliebe in das Zusammengesetzte und Sichtbare unverändert herausging, daß auf gütige Weise unsere einigende Gemeinschaft mit ihm wirkte, indem

er unsere Niedrigkeit mit seiner göttlichen Höhe vereinigte, damit wir nicht, als mit seinem Körper verbundene Glieder, nach der Identität des unbefleckten und göttlichen Lebens, ertödtet durch die verderbenden Leidenschaften, unverbunden mit diesen göttlichsten, gesunden Gliedern, ihnen nicht anhängend, nicht zugleich mit ihnen lebend erfunden würden. Diesem Sacramente schließt sich dann auf dritter Stufe das der Weihe des Salböls an, wodurch die Weihe der Priester und Altäre und die Mittheilung des heiligen Geistes bedingt ist. Diese der dreifachen Aufführung zum Göttlichen entsprechenden sacramentalen Symbole haben zu ihren vermittelnden Trägern die drei Ordnungen der Priester. Die dreifache Ordnung der Diener des Heiligen reinigt durch die erste weihende Kraft die Ungeweihten; durch die mittlere führt sie die Gereinigten zum Lichte; durch die letzte und höchste vollendet sie Diejenigen, die am göttlichen Lichte Theil genommen haben, in den wissenschaftlichen Vollendungen geschauter Erleuchtungen. Die Ordnung der Liturgen ist eine reinigende und sondernde; die der Priester eine erleuchtende und zum Lichte führende; die der Hierarchie eine vollendende und weihende. Der Liturge reinigt und scheidet das Unähnliche vor der Hinführung zu der heiligen Wirkung der Priester. Deßhalb entkleidet er bei der h. Gottgeburt, d. h. der Taufe den Hinzutretenden von dem alten Kleide, zieht ihm die Schuhe aus, stellt ihn, um abzusagen, gegen Abend, und führt ihn dann gegen Morgen. Den Gereinigten führt der Liturge dem Priester zur Erleuchtung zu, die sofort der Hierarche vollendet. Die hierarchische Ordnung verrichtet vorzugsweise die Weihen der Hierarchie, theilt aussprechend die Wissenschaft des Heiligen mit. Die zum Lichte führende Ordnung der Priester aber führt die von den Hierarchen Vollendeten und Geweihten zu der göttlichen Anschauung der Weihen, so jedoch, daß sie unter der hierarchischen Ordnung steht.

Dieser dreifachen Gliederung analog sind die Ordnungen der Gemeinde. Die Ordnung der zu Reinigenden ist der heiligen Anschauung und Gemeinschaft noch untheilhaftig, weil sie erst gereinigt wird. Die erste Classe wird von den Liturgen durch die zu der Geburt helfenden Worte zur lebendigen Geburt gestaltet und gebildet; die andern zu dem heiligen Leben, von welchem sie abfiel, durch die ermahnende Lehre der guten Reden zurückgerufen;

wieder eine andere, die durch feindliche Furcht sich schrecken läßt, durch kräftigende Reden gestärkt; eine weitere von schlechten Handlungen zu heiligen Thätigkeiten geführt; die letzte ist zwar schon hingeführt, aber noch nicht zur ganz heiligen Umkehr gelangt. Die Ordnung des heiligen Volkes, das, von allen Flecken gereinigt, eine allseitige, unbewegte Richtung des eigenen Geistes hat, wird zu den schauenden Wesen und der schauenden Kraft durch die heilige Wirkung geführt, und nimmt ihrer Natur gemäß an den göttlichen Symbolen in ihren Anschauungen und Theilnehmungen Theil, und fliegt, erfüllt mit aller heiligen Wonne und ihrem Wesen gemäß zu der göttlichen Liebe der Wissenschaft derselben auf. Die höchste Ordnung ist die heilige Ordnung der Mönche, die in jeder Reinigung gereinigt ist, und in ganzer und vollständiger Reinheit der eigenen Kräfte und jeder heiligen Richtung, so viel ihr zu schauen vergönnt ist, in geistiger Anschauung theilhaftig, den weihenden Kräften der Hierarchen übergeben und durch ihre gotterfüllten Erleuchtungen und hierarchischen Ueberlieferungen in den ihr gemäßen heiligen Verrichtungen der Weihen unterwiesen, und von ihrer heiligen Wissenschaft nach Maaßgabe ihres Wesens zur vollkommensten Weihung aufgeführt wird.

Für dieses reich gegliederte kirchlich-hierarchische System, das die christliche Kirche zu seiner positiven Unterlage hatte, findet sich freilich bei den Neuplatonikern kein entsprechendes Gegenstück: doch fehlt es auch hierin nicht an verwandten Beziehungen. So sagt Proclus in seinem Commentar zum Alcibiades: „Die eingestaltige und geheime Höhe der Liebe sehen wir in den ersten Ordnungen der Götter selbst unaussprechlich gegründet, vereint mit der ersten und geistigen Schönheit und getrennt von dem gesammten Seyenden. Ihr mittlerer Ausgang glänzt in den Göttern vor der Welt, zeigt sich geistiger Weise als den ersten, der aber die herrschende Gestalt in der zweiten Ordnung erlangt hat, und am Ende der ganzen Ordnung, abgesondert von allem Weltlichen, hoch über demselben steht. Die Liebe ist aber auch vielgestaltig in der Welt selbst getheilt, bringt viele Ordnungen und Kräfte aus sich selbst hervor, und theilt sie den verschiedenen Theilen des Alls zu. Denn nach dem einigen und erstwirkenden Ursprunge der Liebe und nach dessen dreifältigem und vollendetem Bestehen von sich selbst erscheint die vielfache Vielheit der Lieben. Da füllen sich dann die Chöre

der Engel mit der Gegenwart der Liebe, die Schwärme der Dämonen folgen durch die Erfüllung dieses Gottes den Göttern, welche zur geistigen Schönheit aufgeführt werden. Auch die Heroen nehmen Theil am Schönen. Alles wird erweckt und aufgeregt nach der Ausströmung der Schönheit hin. An diesem Anhauche nehmen auch die Menschenseelen Theil, und werden durch ihre Verwandtschaft mit dem Gotte und mit dem Schönen bewegt. Sie gehen in den Ort des Werdens hernieder, um den unvollkommenen Seelen wohlzuthun, aus Fürsorge für die des Heils Bedürftigen. Denn die Götter und die Begleiter der Götter bleiben bei sich, und thun allen Zweiten wohl, und wenden sie zu sich hin. Die Menschenseelen aber, indem sie herniedersteigen und das Werden berühren, gestalten sich nach der gutgestaltigen Fürsorge der Götter. Andere Seelen stehen unter einem andern Gott, und gehen unbefleckt in diesen sterblichen Ort und zu den Seelen, die darin sich bewegen". Abstrahirt man auch von allen andern Parallelen, so wird man wenigstens zugeben müssen, daß schon in der Dreizahl ein Anknüpfungspunkt für beide Systeme sich findet. Wenigstens liegt es sehr nahe, die Götter der Neuplatoniker mit der Areopagitischen Trinität, die Chöre der Engel, Dämonen und Heroen mit der himmlischen Hierarchie zusammenzustellen; auch entsprechen der kirchlichen Hierarchie die Menschenseelen des Proclus, von denen die gutgestaltigen den unvollkommenen Seelen entweder durch die Seherkunst, oder durch die Mysterienweihe, oder durch die göttliche Heilkunde helfen.

Dem mag übrigens seyn, wie ihm wolle: allen diesen Momenten, welche die Selbstoffenbarung Gottes bei dem Areopagiten durchläuft, um seinen absoluten Begriff sofort wieder in sich selbst zu beschließen, scheint eine nothwendige und natürliche Entwickelungsreihe zu Grunde zu liegen. Allein wenn man auch leicht begreifen kann, wie die Idee, wenn sie sich zu dem äußersten Punkte verlaufen hat, für ihre Rückkehr einer solchen äußerlichen organischen Vermittelung bedarf, wie die kirchliche Hierarchie ist; so ist doch schwer abzusehen, ob denn diese Rückkehr nicht eben so nothwendig und naturgemäß erfolgen muß, wie der Ausgang Gottes aus sich selbst, und wie sich damit der Begriff des Bösen und der sittlichen Freiheit reimen läßt. Die Neuplatoniker setzen die Materie als die Negation des Seyns, und doch zugleich als die Be-

bingung des Daseyns schon in der Entwickelung der verschiedenen Lebensstufen aus dem Einen voraus. Es sind die Gegensätze der Form und des Substrats, an welchem die Form sich bildet; so zwar, daß das Formende von dem aus sich herausströmenden Absoluten ausgeht, das Substrat aber die Materie ist. Auf diese Weise läßt sich leicht ein Erklärungsgrund für das Böse finden. Eben die Materie ist Quelle alles einzelnen Bösen, das in der Beraubung, d. h. in der allen Formen entgegengesetzten Natur besteht. Durch das Heraustreten des Absoluten in die Mannigfaltigkeit des Daseyns ist das Böse bedingt, und deßhalb muß auch schon auf den ersten Stufen des Daseyns, also in der Intellectualwelt, die Materie ein verhältnißmäßiges Element ausmachen. Frei nun ist die Seele und sich selbst bestimmend, sofern sie in sich ist, unfrei, sofern sie von der äußern Sinnenwelt abhängig, durch diese bestimmt ist. Ihr Unfreiwerden ist ein Act ihrer Freiheit, und somit das Böse, das sie thut, ihre eigene Schuld. Denn nicht, weil die Welt ist, sind die Seelen dahingekommen, sondern vor der Welt war es ihnen schon eigen, der Welt anzugehören, und je nach ihrer Bewegung folgt die göttliche Strafe. Für das Herabsteigen der Seelen selbst gilt das Gesetz der Nothwendigkeit; diese aber ist kein äußerer Zwang, sondern in Uebereinstimmung mit der individuellen Freiheit; in der Weise, daß die Freiheit sich das Gesetz der Nothwendigkeit zur Voraussetzung macht, und somit in Gemäßheit desselben handelt. Neben dieser Freiheit besteht die Vorsehung, deren Herrschaft in der Welt darin zu suchen ist, daß bei der Mannigfaltigkeit der Gegensätze doch einem Jeden auf seine Weise, reiner oder unreiner, kräftiger oder schwächer das Streben nach Einheit inwohnt, und Jedes irgend wie an demselben Theil hat, so daß Alles sich zu Einem zusammenfügt; während das, was nicht von diesem Streben geleitet wird, seinem Schicksale nothwendig anheimfällt, sich selbst der Theilnahme am Guten beraubt, und so, je weiter es in dieser verkehrten Richtung geht, um so größerem Verderben sich preis gibt. Die Vorsehung verknüpft die Werke, die von den Menschen, oder von seelenlosen Geschöpfen vollbracht werden, indem sie das Brauchbare erfaßt und aufnimmt, so daß überall die Tugend herrscht; und das, was verfehlt ist, verändert, und ihm seine Rectification gibt. „Das Universum, sagt Plotin, in welchem Alles

aus einem Principe hervorgeht, das innerlich bleibt, gleicht dem Baume, der aus der Wurzel, die in sich selbst bleibt, zu getheilter Fülle emporblüht, das Eine bleibt der Wurzel näher, das Andere gehet weiter vor, und wird getheilt in Zweige und Spitzen, in Blätter und Früchte; das Eine ist immer beharrend, das Andere wird immer; das Leben wird immer von der Wurzel aus erfüllt, und wenn auch das Aeußerste, nur von dem, was ihm zunächst ist, hervorzugehen und afficirt zu werden scheint, so geschieht doch dieß Alles vom Principe aus".

So schön auch dieser Versuch ist, den Begriff der allgemeinen Nothwendigkeit mit dem der subjectiven Freiheit zu vereinigen, indem man die Nothwendigkeit als das höhere Gesetz betrachtet, das der Wille des Einzelnen sich mit freier Selbstbestimmung zu eigen macht; so ist dadurch doch der Dualismus noch nicht in seiner Wurzel abgeschnitten. Andererseits bleibt die Natur und das Wesen des Bösen unerklärt, und obschon es als etwas Wirkliches vorausgesetzt, und dem Willen, als dessen eigene That, zuerkannt wird, so ist doch zwischen dem Bösen der Natur und des Willens, mit andern Worten, zwischen der Naturnothwendigkeit und sittlichen Freiheit keine scharfe Grenzlinie gezogen. Alle diese Fragen über das Wesen des Bösen, die Freiheit des Willens, die göttliche Vorsehung konnten im Systeme des Areopagiten gleichfalls nicht übergangen werden, und doch erscheint es befremdlich, daß er nur das Wesen des Bösen, beinahe mit gänzlicher Umgehung der beiden andern Punkte, behandelt. Nun kann man zwar sagen, die Freiheit des Willens werde er ausführlicher in seiner verloren gegangenen Schrift über die Seele abgehandelt haben: allein man bedarf dieser Ausflucht gar nicht, da das System selbst Gründe an die Hand gibt, warum dem Verfasser vor Allem die bestimmte Fassung des Begriffs des Bösen am Herzen liegen mußte. Es ist bereits bemerkt worden, daß es ihm vom christlichen Standpunkte aus hauptsächlich um Beseitigung und Vermeidung aller dualistischen Irrthümer zu thun war. Dieß vorausgesetzt ist es leicht erklärlich, warum er vor Allem ausschließlich das Wesen des Bösen ins Auge faßte. Denn war einmal die Natur desselben genau bestimmt, so hatte er für die sittliche Freiheit und die Theodicee gewonnenes Spiel, wiewohl es auch hierüber bei ihm nicht an Andeutungen fehlt. Die Alternative nun war ganz einfach die:

entweder ist das Böse etwas Reales, Seyendes, und in diesem Falle von Gott, als dem Urquell des Seyns; oder es ist als Solches nichts Reales, sondern eine bloße Negation, Beraubung, und somit zwar nicht ohne alle Beziehung zum absolut Guten, aber doch ohne alle substanzielle Realität in und vor demselben. Das Böse ist nun aber nicht aus dem Guten, von dem alles Seyende ist; denn da es die Natur des Guten ist, hervorzubringen und zu erhalten, die des Bösen dagegen, zu verderben und zu vernichten, so müßte das Böse, wenn es wirkliches Seyn hätte, sich selbst vernichten. Folglich ist es entweder kein Seyendes, oder nicht durchaus Böses. Daß es Seyn hat, ist eine Forderung der Sittlichkeit: allein wenn es auch eine Vernichtung des Seyenden ist, so ist es darum noch nicht schlechthin vom Seyn ausgeschlossen; sondern es ist nicht nur selbst, sondern wirkt auch zur Entstehung des Seyenden mit. An sich ist es die Vernichtung: durch das Gute eine schöpferische Kraft. Aus diesem Grunde kann von einem Urbösen nicht die Rede seyn; dagegen erstreckt sich das Urgute bis zu den letzten seiner Wesen, so jedoch, daß es dem Einen in höherem, dem Andern in geringerem Grade inwohnt. Alles Seyende, als seyend, ist auch gut und aus dem Guten; in soweit es des Guten ermangelt, ist es weder gut, noch seyend; denn das nirgends und auf keine Weise Seyende kann unmöglich seyn. Eben so wenig ist das Böse in dem Seyenden, weil es alsdann im Guten wäre; was nicht weniger unstatthaft ist, als zu sagen, das Kalte sey im Warmen. Somit müssen das Gute und das Böse zwei verschiedene Principien seyn. Allein im Principe ist jede Zweiheit unzulässig; und da nun aus einem Principe unmöglich die beiden absoluten Gegensätze hervorgehen können, und zwei entgegengesetzte Principien nicht angenommen werden dürfen, weil auch Gott in diesem Falle nicht leidenlos und nicht ohne Beschränkung wäre, so kann das Böse nicht aus Gott und nicht in Gott seyn. Auch in den Engeln ist es nicht: sondern dadurch, daß sie die Bösen strafen, sind sie böse. Selbst die Dämonen sind nicht von Natur böse; denn wären sie es, so könnten sie weder aus dem Guten, noch von dem Seyenden seyn. Sollen sie sich nicht selbst vernichten, so sind sie auch nicht gegen sich selbst böse; sondern ursprünglich gut, waren sie zu schwach, ihre Herrschaft zu behaupten. Böse sind sie durch das Aufhören der Theilnahme an

den Eigenschaften und Wirksamkeiten des Guten; denn das Böse ist unbeständig, und wäre es ewig, so wäre es nicht böse. Sofern sie sind, leben, denken, überhaupt eine strebende Richtung haben, haben auch sie noch Theil am Guten. Selbst die ihnen ursprünglich verliehenen Eigenschaften von Engeln wurden an und für sich nicht verändert, weil das Gute sich nicht verändert; sondern sie selbst nur sehen dieselben nicht, weil sie ihr geistiges Auge dagegen verschlossen haben. Nicht einmal die Materie ist böse: denn auch sie hat Theil an der Zier, Schönheit und Gestalt. Wie sollte sie überhaupt böse seyn, da sie in diesem Falle gar nicht wäre? Nicht aus ihr, sondern aus der ungeordneten, mangelhaften Bewegung stammt das Böse in den Seelen. Während daher das Gute aus einer einzigen und ganzen Ursache besteht, besteht das Böse aus vielen und theilweisen Mängeln; Gott weiß das Böse als Gutes, und vor ihm sind die Ursachen des Bösen Gutes schaffende Kräfte. Auch muß das Gute alles Bösen Ursache und Ziel seyn, da Niemand das Böse um des Bösen selbst willen thut. Zufällig ist es, da es nur eines Andern wegen ist. Sein Bestehen läßt sich recht gut mit der göttlichen Vorsehung vereinigen, da es als seyend nicht ohne Mischung mit dem Guten besteht. Sofern es ist, ist es gut, hat also auch Theil an der Vorsehung.

Fassen wir das Resultat dieser ganzen Untersuchung kurz zusammen, so können wir sagen: das Böse als das contradictorische Gegentheil des Guten kann unmöglich reales Seyn haben, da die Kategorie des Seyns zum Begriffe des Guten gehört. Das schlechthin Böse müßte sich selbst vernichten; als seyend ist es von dem Guten und in dem Guten, somit selbst gut. Böse aber ist es dadurch, daß es eine Beraubung, ein Mangel des Guten ist, und in dem Getheilten und Verschiedenen besteht, während das Gute eine einzige, ungetheilte Ursache hat. Gott als diese Eine Ursache weiß von dem Bösen nur sofern es ist, also gut ist, und in dieser Beziehung hat das Böse gleichfalls Theil an der göttlichen Vorsehung; ja es besteht nur durch diese. Darum sind auch vor Gott die Ursachen des Bösen Gutes schaffende Kräfte. Denn „nicht aus dem Seyenden das Seyende lernend, sondern aus sich selbst und in sich selbst weiß der göttliche Geist von Allem; nicht so, daß er auf jedes Einzelne achtet, sondern in einer Zusammen-

fassung des Grundes Alles weiß und vereint; wie auch das Licht in sich ursächlich die Kenntniß der Finsterniß zum voraus hat, indem es die Finsterniß nur mit dem Lichte kennt". Indem nun die göttliche Weisheit sich selbst weiß, wird sie Alles wissen: das Materielle immateriell, das Getheilte ungetheilt, das Viele einig, durch das Eine selbst Alles wissend und ins Daseyn rufend, so daß also Gott nicht mit dem Wissen des Seyenden, sondern mit dem Wissen seiner selbst das Seyende kennt. Aehnlich lautet eine Stelle bei Proclus: „Jeder Gott erkennt das Getheilte ungetheilt, zeitlos das Zeitliche, das nicht Nothwendige nothwendig, das Wandelbare unwandelbar, und überhaupt Alles in höherer Art, als nach eines jeden Ordnung".

Auf diese Weise ist nun zwar der Begriff des Bösen viel schärfer gefaßt, als bei den Neuplatonikern: dagegen scheint die Frage nach der sittlichen Freiheit ganz bei Seite geschoben zu seyn; indessen scheint es nur so. Denn schon der Umstand, daß der Areopagite die Dämonen vom Guten abfallen und dadurch böse werden läßt, beweist, daß er eine freie Selbstbestimmung bei ihnen voraussetzt. Von Gott, als dem absolut Guten, kann das Böse an ihnen nicht stammen, somit müssen sie selbst die Ursache dieser ihrer Beraubung seyn, die Veränderung ihres Wesens selbst herbeigeführt haben. Durch äußern Zwang, oder Naturnothwendigkeit kann dieß nicht geschehen seyn, weil jede Manifestation des Urguten auch gut seyn muß, und ein zweites Grundprincip unzulässig ist. Dasselbe folgt aus der Bestimmung des Bösen als eines Zufälligen. Da es nicht mit Nothwendigkeit aus dem Begriffe Gottes resultirt und somit geworden ist, so kann es nur durch einen Act sittlicher Freiheit geworden seyn. Damit soll übrigens keineswegs gesagt werden, daß der Areopagite zwischen dem sittlichen Bösen der Freiheit und dem Uebel der Naturnothwendigkeit gehörig unterscheidet; im Gegentheil scheint er mehrere Male beide Begriffe zu confundiren: nur darauf muß bestanden werden, daß er die sittliche Freiheit eben so wenig läugnet, als sie mit seinem Systeme unverträglich ist. Ausdrücklich wird die Freiheit dem Menschen vindicirt, wenn es heißt, Diejenigen, die das Irdische lieben, das von den materiell Gesinnten eifrig erstrebt werde, seyen ganz und gar aus der göttlichen Liebe herausgefallen. Noch bestimmter ist dieß in dem Satze ausgesprochen: „Wir nehmen die

eitle Rede des Haufens nicht an, die Vorsehung müsse uns auch wider unsern Willen zur Tugend führen; denn die Natur zu vernichten, ist nicht Sache der Vorsehung. Deßhalb sorgt sie als Vorsehung, welche die Natur jedes Einzelnen erhält, für das sich selbst Bewegende als für sich selbst Bewegendes, und für das Gesammte und Einzelne auf eine dem Gesammten und Einzelnen gemäße Weise, soweit die Natur dessen, wofür gesorgt wird, das Gute der Vorsehung aufnimmt". Was sollen wir unter dem Sich-selbst-bewegen anders verstehen, als die Wahlfreiheit? Weit richtiger könnte man daher sagen, für Gott sey es etwas Nothwendiges, die Freiheit, eben sofern sie ein Seyendes ist, zu schaffen, als der Mensch werde mit Nothwendigkeit zum Bösen getrieben. Die Natur, d. h. das mit Nothwendigkeit aus ihrem Begriffe Folgende, zu vernichten, ist nicht Sache der Vorsehung: im Gegentheil erhält sie diese Natur, und mit ihr auch die Freiheit des Willens. Auf positive Weise dagegen wirkt die göttliche Vorsehung so, daß sie ihr Gutes nur unter der Bedingung mittheilt, daß der Einzelne dasselbe freiwillig aufnimmt. — Doch mit dieser Frage sind wir bereits bei dem zweiten Gesichtspunkte angelangt, unter welchem wir das Wesen der einzelnen mystischen Erscheinungen und Darstellungen betrachten, nämlich bei der Art und Weise, wie das Subject die Vereinigung mit dem göttlichen Principe anstrebt.

§. 2.

Die Beziehung des Subjects zur Idee der Offenbarung.

Den gesammten Inhalt der göttlichen Offenbarung bei dem Areopagiten haben wir unter dem Bilde einer centrifugalen Kraft anschaulich zu machen gesucht, die in geraden Ausstrahlungen von dem Mittelpunkte des in sich verschlossenen Gottes aus nach der Peripherie des Kreises ausläuft. In dieser Beziehung sind alle göttlichen Ausstrahlungen gut, denn sie sind durch das Gute, und haben an dem Guten Theil. Nun aber ist dem Einzelnen, kraft der ihm verliehenen Freiheit, möglich, von der geraden Linie, durch die er vom göttlichen Principe in die Erscheinung ausgetragen wurde, abzuweichen, d. h. böse zu werden. Bei alledem aber kann es doch nie zu einer absoluten Trennung zwischen Schöpfer und

Geschöpf kommen. Als seyend hat letzteres, auch wenn es noch so böse ist, Theil an dem Urgrunde alles Seyns. Man begreift leicht, wie bequem sich an diesen Punkt der Sündenfall und das allgemeine Verderbniß der menschlichen Natur hätte anreihen lassen; indessen findet sich davon in den auf uns gekommenen Schriften des Areopagiten keine Spur, und man kann nur sagen, die Consequenz des Systems verlange es, daß die kirchliche Hierarchie, als vermittelndes Organ für die erlösende Thätigkeit Christi eben diesen Zweck habe, das von Gott Abgefallene durch die verschiedenen Stufen der Reinigung wieder zu ihm zurückzuführen. Jedoch mag man auch diese Folgerung ziehen, oder mit besonderer Rücksicht auf die negative Fassung des Begriffs des Bösen die Nothwendigkeit einer Rückkehr des von Gott Ausgegangenen zur Urquelle alles Seyns als wirklich voraussetzen: so viel ist ausgemacht, daß die kirchliche Hierarchie die objective Möglichkeit dieser rückgängig-aufsteigenden Bewegung enthält. Der centrifugalen Kraft im Wesen Gottes entspricht eine centripetale, die gleichfalls im Mittelpunkte des Kreises ihren Grund hat. Was Gott aus seinem Urgrunde in ausströmender Bewegung hervorgehen ließ, das nimmt er auch wieder in sich selbst zurück. Nur darf man sich das Befaßtseyn der Schöpfung im Schöpfer und die Rücknahme der Creatur in den, von dem sie ausgegangen, nicht als eine äußerlich zwingende Nöthigung denken. Zunächst ist es nur ein ideelles Moment in Gott, das aber durch die Menschwerdung Jesu real wurde. Die Bedingung, an der durch Christum gegründeten Heilanstalt Theil zu nehmen, ist jedoch eben so sehr eine subjective, als eine objective. Der freie Wille des Menschen muß der ihm dargebotenen göttlichen Gnade entgegenkommen. „Die göttliche Gerechtigkeit, heißt es im Buche von den Namen Gottes, c. 8, §. 9, preiset man auch als das Heil, das Alles in sich selbst unverändert, ungestört und sicher erhält, und vor dem Schlechten bewahrt, und Alles bewacht, daß es streitlos und krieglos jedes in seiner Ordnung bleibt; indem es Ungleichheit und fremdartige Thätigkeit von Allem entfernt, und die Verhältnisse des Einzelnen so bestimmt, daß sie nicht in das Entgegengesetzte irren, und fest auf ihrer Stelle bleiben. Und dann würde Einer dieses Heil auch nicht gegen die Ansicht der Schrift loben, wenn er es vorstellte als Dasjenige, welches durch die allerhaltende Güte

alles Seyende von dem Abfalle aus seinem eigenthümlichen Guten erlöst, so viel es eben gerade die Natur des Erlösenden aufnimmt. Deßhalb nennen die heiligen Schriftsteller dieß Heil (σωτηρία) auch Erlösung (ἀπολύτρωσις), sowohl insofern es nicht zugibt, daß das wirklich Seyende in das Nichtseyn sinke, als auch insofern es, wenn Etwas nach dem Fehlerhaften und Ungeordneten hinwankte, und eine Verringerung der ihm eigenthümlichen Güter und deren Vollkommenheit erlitte, von diesem Leiden und dieser Schwäche und dieser Beraubung es erlöset, das Mangelhafte anfüllend, die Kraftlosigkeit natürlich übersehend, und aus dem Bösen wieder aufrichtend, und sie vielmehr ins Schöne stellend; das ausgeflossene Gute wieder anfüllend, und seine Unordnung und Unzierde ordnend und schmückend, sie vollständig vollendend und von allem Beschädigten befreiend". — So allgemein wird zunächst die Erlösung gefaßt, daß das persönliche Verdienst Christi und die Bedeutung seines Todes ganz in den Hintergrund tritt. Deßhalb kann man diesen Erlöser richtiger als den Begriff der dem Menschen entgegenkommenden göttlichen Gnade fassen, die den Willen nicht nur zur Ergreifung des gebotenen Heils antreibt, sondern auch das begonnene Erlösungswerk in jedem Einzelnen fördert und erhält. Dieser innere Läuterungsproceß, der objectiv durch die reinigende Thätigkeit der Liturgen, die erleuchtende Kraft der Priester und die vollendende Weihe der Hierarchen vermittelt ist, muß im Subjecte eben so viele Stadien durchlaufen, bis er zum Ziele kommt. Dahin führt keine menschliche Weisheit, sondern die Kraft unaussprechlicher und überschwenglicher Einigung. „Durch sie vereinigen die Seelen ihre mannigfaltigen Begriffe, verbinden sie zu der einen geistigen Reinheit, und gehen sodann durch die immaterielle und untheilbare Erkenntniß zu der über der Erkenntniß liegenden Einigung fort." Aus eigener Kraft kann der Mensch durchaus nichts von Gott erkennen: Gott selbst muß sich mittheilen, und da er weder geistig, noch sinnlich wahrnehmbar, überhaupt nichts Seyendes ist, so muß man sagen, daß wir Gott erkennen nicht aus seiner Natur, sondern aus der Ordnung alles Seyenden, die von ihm bestellt ist, und Abbilder und Aehnlichkeiten seiner göttlichen Vorbilder hat; und daß wir zu dem Allerhabenen durch den Weg und die Weise, die allein uns möglich sind, aufsteigen, in der Abstraction von Allem, in der Erhebung über Alles und

in der Ursache von Allem. Verlassen muß der Mensch die sinnlichen Wahrnehmungen und die geistigen Kräfte, alles Sinnliche und Intelligible, alles Nichtseyende und Seyende, und sich erheben, so viel möglich, ohne Erkenntniß zur Einheit mit dem, der über alle Wesenheit und Erkenntniß ist. Denn dadurch, daß er auf eine unbegreifliche Weise und unbedingt aus sich selbst und allem Andern herausgeht, wird er zum Strahle der göttlichen Finsterniß hinaufgezogen, indem er von Allem abstrahirt und abgelöst ist. Die positive Frucht solcher Abstraction ist nicht sowohl ein Erkennen, als vielmehr ein Empfinden des Göttlichen. Zu diesem empfindenden, oder schmeckenden Erkennen der göttlichen Wahrheit gelangt man entweder durch die Lehren heiliger Theologen, oder durch fleißige Erforschung der heiligen Schrift, oder endlich durch die geheimen Mittheilungen göttlicher Eingebung. Diese Lehre selbst ist Philosophie, richtiger Theosophie, indem sie durch die heilige Schrift aus Gott kommt. Die heilige Schrift aber gibt Einiges geeint, Anderes getrennt. Das Geeinte soll man nicht trennen, das Getrennte nicht vermischen; denn die Einigungen haben es mit jenem unaussprechlichen Beharren, die Sonderungen aber mit den Emanationen, mit den Erscheinungen des ewigen Beharrens zu thun. Alles uns erscheinende Göttliche erkennen wir bloß dadurch, daß wir daran Theil haben; an sich erkennen wir gar nichts. „Die gute Ursache von Allem erscheint Denen allein unverhüllt und wahrhaft, die über alles Befleckte und Reine hinaus sind, jedes Aufsteigen zu allen heiligen Höhen übersteigen, alle göttlichen Lichter und Töne und himmlischen Reden verlassen; die sich in die Finsterniß tauchen, wo nach der heiligen Schrift Der wahrhaft ist, der über Alles erhaben ist.“ Wie Moses, als er den Sinai bestieg, um den Herrn zu schauen, sich zuerst selbst zu reinigen und vom Unreinen zu trennen geheißen ward, so soll der Mensch auf erster Stufe sich der Reinigung befleißen, alles Befleckende und Materielle von sich weisen. Alsdann beginnt für ihn die Stufe der Erleuchtung, wie Moses viele Lichter sah, die reine und reiche Strahlen warfen. Dieser Zustand der Erleuchtung, diese Weihe in der Wissenschaft des Heiligen, wie das Geschäft des Hierarchen als das Geschäft der Vollendung geschildert wird, führt von einer göttlichen Anschauung und Erkenntniß zur andern; aber selbst auf der höchsten Höhe anschauender Er-

kenntniß ist der Mensch noch nicht zur wahren Vollendung gelangt; denn immer noch sind es Begriffe, die er von den verschiedenen Erscheinungsformen des über jeden Begriff erhabenen Urguten abstrahirt: Gott selbst ist noch unerkannt. Erst dann wenn wir uns von allen Gegenständen der Anschauung und des Begriffs losgelöst haben, durch Negation und Abstraction von allem sinnlichen und vernünftigen Seyn, durch Hinausgehen über die Welt, die Engel, ja über uns selbst, durch gänzliches Zusammenziehen und Vereinfachen, zuletzt sogar durch gänzliches Ueberschreiten der negativen Erkenntniß, indem wir uns in das wahrhaft mystische Dunkel des Nichtwissens tauchen, durchaus über Alles erhoben, weder uns selbst, noch einem Andern angehörend, werden wir vollkommen mit dem Unerkennbaren unserem bessern Wesen nach vereinigt. Dieses Nichtsehen und Nichterkennen ist wahrhaftes Sehen und Erkennen, ja mehr als alles Sehen und Erkennen, ein Schmecken Gottes; ein Zustand, in welchem auch die letzte symbolische Umhüllung wegfällt, durch die das Göttliche sich unserem Besitze entzog. Der Weg, auf welchem wir zu solcher Vereinigung mit Gott gelangen, ist der Art und Weise, wie wir zu der Erkenntniß der positiven Offenbarungen Gottes gelangten, gerade entgegengesetzt: nämlich die Negation der Affirmation. Daher hören auch in der über den Geist erhabenen Finsterniß Rede und Vernunft gänzlich auf, und während wir früher von dem Obersten zum Untersten, d. h. vom Begriffe des schlechthin selbstgenügsamen und in sich verschlossenen Gottes durch die verschiedenen Mittelglieder zu den letzten Reihen seiner verschiedenen Offenbarungsformen niederstiegen; haben wir nun von diesem letzten Gliede aus vom Niedersten zum Höchsten aufzusteigen, gleichsam von der Peripherie ins Centrum zurückzukehren, um in lautloser Stille mit dem Unaussprechlichen selbst vereinigt zu werden. Bei der Bejahung mußten wir von der letzten Ursache des dem Absoluten zunächst Verwandten, also vom Begriffe Gottes selbst anheben; bei der Verneinung dagegen müssen wir das Letzte zuerst negiren, um sofort wieder zu dem Ziele zu gelangen, von dem wir ausgegangen. In letzter Beziehung ist Gott weder Bejahung, noch Verneinung, weil über jede Bejahung hinaus die vollkommene und eine Ursache von Allem liegt, und über jede Verneinung hinaus die Ueberschwenglichkeit des durchaus von allem Guten Ge-

trennten und über das Ganze Erhabenen. Wozu denn, könnte man fragen, die ganze mühsame Arbeit der positiven Erkenntniß Gottes, wenn wir den ursprünglich Namenlosen am Ende mit derselben Unbestimmtheit als die absolute Finsterniß begreifen sollen? Dieses Resultat, so armselig es auch auf den ersten Blick erscheint, ist doch nicht so ganz unerheblich. Denn die reale Exposition Gottes, der Zusammenhang der Welt ist eben so sehr für das Subject die Bedingung der Existenz und der besondern Stellung, die es im Leben der Natur einnimmt, als die Scala, auf welcher die Seele zum Ziele ihrer Bestimmung gelangt.

Daß es im Platonismus nicht an vielfachen Anknüpfungspunkten und verwandten Beziehungen zu der mystischen Theologie des Areopagiten fehlt, kann uns nach dem Bisherigen nicht befremden. Die mystische Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen spielt bei Platon eine bedeutende Rolle, und er sucht dieselbe auf verschiedene Weise lebendig anschaulich zu machen. „Wir sind, sagt er, nicht losgerissen von dem Einen, wenn auch die körperliche Natur uns zu sehr herabzieht, sondern wir athmen in ihm, und werden erhalten von ihm; indem er nicht das eine Mal gibt, das andere Mal sich entfernt, sondern immer darreicht; wir sind mehr, wenn wir mit ihm vereinigt, und weniger, wenn wir von ihm getrennt sind. Die Seele muß ganz formlos werden, indem sie Sorge trägt, daß ihr nichts anhaftet, was ihr hinderlich ist zur Erfüllung und Erleuchtung von der ersten Natur. Von allem Aeußerlichen losgemacht, muß sie ganz in ihr Inneres zurückkehren, Alles zu Denken aufgeben. Sich selbst nicht wissend muß sie in die Anschauung desselben eingehen. So gelangt die Seele, in ihrem Centrum mit Gott, dem Mittelpunkte von Allem, verbunden, zur Anschauung desselben und zur Einigung mit ihm, indem sie ganz in dieses ihr Centrum sich vereinfacht, und also nicht bloß von dem Streben nach Außen und den Bildern, die sie von Außen empfängt, sondern auch von den Formen, in welchen sich das intellectuelle Leben in ihr ausprägt, abstrahirt und begrifflos wird. Da schaut die Seele die Quelle des Lebens, die Intelligenz, das Princip des Seyenden, die Ursache des Guten, die Wurzel der Seele; dort ruhet sie, und hat das wahre Leben; hier ist nur Fall und Flucht und Sinken der Flügel; in jenem Zustande aber, wo sie an nichts gebunden nichts hat, womit sie nicht Gott be-

rührt, schaut sie ihn und sich selbst, wie es recht ist. So gereinigt hat sie keinen Unterschied in sich, weder gegen sich selbst, noch gegen Anderes; es wird nichts bei ihr bewegt, kein Zorn, keine Begierde, kein verständiger, kein intellectueller Gedanke; gleichsam entzückt und in Enthusiasmus ist sie in steter Einsamkeit, unbeweglich aus ihrem Wesen nicht heraustretend, noch auf sich selbst sich wendend in Reflexion, gleichsam ganz und gar Stillstand. Wenn sie von angespanntester Liebe zu ihm ergriffen alle Gestalt, die sie hat, ablegt, weder etwas Böses, noch etwas Gutes mehr um sich hat, um allein ihn allein zu empfangen: so kommt er zu ihr, sie sieht ihn in sich plötzlich erscheinen, denn es ist nichts dazwischen; sie sind nicht mehr Zwei, sondern beide Eins; denn man kann sie nicht unterscheiden, so lange er da ist. Nicht durch Denken, überhaupt nicht durch einen wissenschaftlichen Proceß kommt man zur Einsicht des Einen; denn die Wissenschaft ist ein Logos; ein Logos aber ist Vieles. Die Einigung mit dem Einen, jenes liebende Leiden kommt vom Schauen."

§. 3.

Die symbolische Form.

In dieser substanziellen Allgemeinheit hat der Areopagite den Inhalt des Christenthums speculativ zu begründen und aufzufassen gesucht. Noch ist der Gedanke bei ihm nicht zu einer organischen Gliederung hindurchgedrungen; die Momente des Besondern und Einzelnen ergeben sich nicht als Resultat des Allgemeinen, sondern das Besondere ist nur eine Form für den Inhalt der allgemeinen Idee Gottes. Die himmlische und kirchliche Hierarchie sind leere Abstractionen, die keine weitere Bedeutung haben, als für das von Gott abgefallene Subject bei seiner Rückkehr zum göttlichen Urgrunde die vermittelnden Durchgangsstufen abzugeben. So kann aber auch das Subject nicht zu seinem Rechte kommen: seine Affirmation, die Zuständlichkeit seiner persönlichen Existenz muß, wenn dasselbe irgend das Ziel seiner Bestimmung erreichen will, negirt werden; anstatt daß man das Moment des Einzelnen, der freien Subjectivität durch die persönliche Erscheinung Christi mit der allgemeinen Idee Gottes ideell vermittelt seyn, durch die kirchliche Gemeinschaft auf eine reale

Weise an der Persönlichkeit Christi Theil nehmen und dadurch selbst persönlich werden läßt. Dieses unadäquate Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, das durch die himmlische Hierarchie nur scheinbar ausgeglichen ist, muß nothwendig auch ein Mißverhältniß zwischen Inhalt und Form hervorrufen: die unbestimmte Substanzialität des Inhalts bringt es zu keiner bestimmten Umschreibung; es ist ein unaufhörliches Ringen und Kämpfen nach einer entsprechenden Form, weßhalb man diese am passendsten symbolisch nennen kann. In ihr sucht die Idee noch ihren wahren Ausdruck, weil sie in sich selbst noch abstract und unbestimmt ist, und deßhalb auch die angemessene Erscheinung nicht an sich und in sich selbst hat. So kommt es statt zu einer Identification nur zu einem allgemeinen Anklange und selbst noch abstractem Zusammenstimmen von Bedeutung und Gestalt, welche in dieser weder vollbrachten, noch zu vollbringenden Ineinanderbildung eben so sehr noch ihre wechselseitige Aeußerlichkeit, Fremdheit und Unangemessenheit hervorkehren. Das Verhältniß zwischen der Substanz, als dem Absoluten und Göttlichen, und der Endlichkeit der Erscheinung kann positiv und negativ gefaßt werden. Auf der ersten, oder positiven Stufe wird die Substanz als das von jeder Particularität befreite All und Eine den bestimmten Erscheinungen, als deren hervorbringende und belebende Seele, immanent gedacht, und nur in dieser Immanenz als affirmativ gegenwärtig geschaut. Dieß ist im Allgemeinen der Charakter der orientalisch-pantheistischen Mystik. Auf dem negativen Standpunkte dagegen wird das Absolute von der sinnlichen Gegenwart ganz abgeschieden, und hört auf, an einem Aeußerlichen ihre Gestaltung haben zu können, so daß der eigentliche symbolische Charakter verschwindet. „Denn, bemerkt Kant in der Kritik der Urtheilskraft (3. Aufl. S. 77) richtig, das eigentlich Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten seyn, sondern trifft nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen läßt, rege gemacht und ins Gemüth gerufen werden." Soll nun die Macht und Weisheit des Einen durch die Endlichkeit zur Darstellung kommen, so finden wir jetzt kein indisches Verzerren zur Ungestalt des Maaßlosen mehr, sondern die Erhabenheit Gottes wird der Anschauung dadurch nahe gebracht, daß, was

da ist, mit allem seinem Glanze, seiner Pracht und Herrlichkeit nur als ein dienendes Accidens und vorübergehender Schein in Vergleich mit Gottes Wesen und Festigkeit dargestellt ist (Hegel's Aesthetik I, 469). Hier ist Trennung und Nichtentsprechen des Inhalts und der Form, wie auf dem positiven Standpunkte unbewußtes Vermischen beider. Bei der bewußten Symbolik dagegen in dritter Reihe ist die Bedeutung nicht nur für sich gewußt, sondern ausdrücklich von der äußerlichen Weise, in welcher sie dargestellt wird, unterschieden gesetzt; jedoch nicht so, daß das Verhältniß der Idee zur Form als ein absolut geschiedenes begriffen würde. Die Idee Gottes in ihrer Transscendenz ist übererhaben über alles Endliche, dessenungeachtet aber für das Subject nicht schlechthin unerreichbar; sondern dasselbe kann nach Abwerfung aller symbolischen Formen, durch die es vom Absoluten getrennt ist, dem Schmetterlinge gleich, der eine Verhüllung nach der andern durchbricht, zum absoluten Urgrunde alles Seyns sich aufschwingen. In dieser Beziehung nun ist die Form des Areopagiten eine symbolische.

Diese bewußte Symbolik ist zunächst noch eine ganz allgemeine, und bezieht sich nicht bloß auf die Form, in welcher das Absolute dargestellt wird, sondern überhaupt auf die Form, in der es sich selbst manifestirt und dargestellt hat. Und zwar erstreckt sich diese Erscheinungsform auf alles vom überwesentlichen Urgrunde Ausgegangene und Geschaffene, nicht bloß auf die Selbstoffenbarung desselben in der h. Schrift. Denn auch die spätere Mystik faßt den symbolischen Charakter der h. Bücher nicht ausschließlich als das Werk der einzelnen Verfasser, sondern als Verhüllungen, mit denen sich der göttliche Gedanke selbst umkleidet hat, um dadurch dem endlichen Bewußtseyn näher zu rücken, und dadurch das Verständniß, oder richtiger den Besitz seiner absoluten Transscendenz möglich zu machen und anzubahnen. Allein diese Symbolisirung Gottes betrifft hier ausschließlich den Inhalt seiner in der h. Schrift niedergelegten Offenbarungen, während der Areopagite, indem er ganz in Uebereinstimmung mit seinem Systeme die positive Erscheinung des Christenthums bei allem guten Willen nie als den concreten und vollkommen entsprechenden Ausdruck der allgemeinen Idee fassen kann, seine Symbolik weit über die durch Schrift und Tradition ihm gesteckten Grenzen ausdehnt. Jede

Erscheinungsform ist eine symbolische Umhüllung des Absoluten. Dessenungeachtet wird dieses Princip durch die hohe Achtung, die der Verfasser gegen die heilige Schrift hegt, wesentlich modificirt. Denn da er diese als die Hauptquelle betrachtet, aus der Alles, was auf Gott sich bezieht, und über Göttliches Auskunft gibt, geschöpft werden muß (v. d. N. G. I, 1), und nichts zu sagen gestattet, was in der h. Schrift nicht enthalten sey (I, 2); so kann nach seiner Ansicht Derjenige, der diesem Princip zuwider handelt, auch nichts von der mystischen Theologie verstehen (II, 2). Somit muß natürlich auch die Symbolik des Areopagiten wesentlich auf die h. Schrift sich beziehen, weil sie den gesammten Inhalt für die speculative Betrachtung liefert, die beste Richtschnur aller Wahrheit ist, an deren Aussprüchen nichts geändert, verringert, oder vermehrt werden darf. Zur Auslegung der h. Schrift muß man besonders befähigt seyn; es gehört eine gewisse Beschaffenheit, ein gewisses Talent dazu; vor Allem eine ungemeine Reinheit, eine besondere Stimmung der Seele (I, 2). Die rechte Auslegung ist eine Gabe Gottes, und kommt allein von Gott (I, 8). Der Erklärer muß mit Gottschauendem Verstande die Gottgestaltigen Anschauungen schauen, und den Enthüllungen der heiligen Gottesnamen heilige Ohren leihen. Hieraus folgt denn natürlich, daß man auf solche Weise erlangte Erklärungen den Ungeweihten und ihrem Spotte entzieht; dadurch aber bleibt die Exegese Eigenthum weniger Geweihter, ein Mysterium, das nur der heilige, unbefleckte Geist gewahrt (II, 2). Einleitung zur Auslegung könnte wohl auch ein Geringerer geben; aber zu ihrem eigenen Verständnisse gehört die selbsteigene Anschauung der geistigen Aussprüche der Schrift; hierzu aber und zu der klaren Uebersicht, welche dieß erfordert, bedarf es höherer Kraft der Erwachsenen im Glauben (III, 2). Das Volk kann den Sinn der h. Schrift nicht fassen, und diese hat allerdings Worte gebraucht, die dem Volke angemessen sind; aber nur um es durch diese Worte anzuregen, und zu dem Höhern zu leiten. Diejenigen allein, die von den göttlichen Dingen überhaupt Kunde haben, wissen, was unter den Aussprüchen der h. Schrift verstanden wird.

Bei diesen Bestimmungen muß solche geheime Auslegung natürlich Sache der Tradition seyn, eine Erklärung der Lehrer, welche den Schülern überliefert wurde. Schrift und Tradition hüllen

Geistiges in Sinnliches, Ueberwesentliches in Wesentliches, Ungestaltetes in Gestaltetes. Gott hat von sich selbst nur in der h. Schrift gesprochen, und diese beschäftigt sich meist mit der Erklärung göttlicher Namen. Bei dieser symbolischen Deutung der Schrift ist es leicht erklärlich, warum der Verfasser in seinen Anführungen sich durchaus nicht sclavisch an den Text hält, ja sogar häufig mehrere Stellen zusammenwirft, die sich manchmal gar nicht genau nachweisen lassen, weil er beliebig daran geändert hat. Am häufigsten kommt es vor, daß eine weitläuftige Ausführung eines Gegenstandes vorausgeht, und daß entweder in die Erörterung selbst eingeschoben, ein nicht eben wörtlich angeführter Bibelspruch steht, oder daß ein solcher Alles zusammenfaßt: gleichsam als Thema für die verschiedenen Figurationen der Betrachtung, oder als ein Finale, in welchem die verschiedenen Tonmodulationen in einen großartigen Klang zusammenfließen. Dabei ist die Anwendung der Stellen immer äußerst willkührlich, ohne ein bestimmtes Princip, wie wir dieses in der Allegorie finden; ganz in der unbestimmten Weise symbolischer Auffassungen, die mit dem Buchstaben nach Belieben schalten und walten. So kommen z. B. Ausführungen einzelner Schriftsteller vor, welche durch Citation einer andern Stelle eine weitere Bedeutung erhalten. Diese christliche Symbolik ist zwar eine bewußte, aber keine gewußte. Sie ist sich dessen bewußt, daß der Buchstabe, oder das Wort, allein für sich genommen, noch nicht ganz den in ihnen niedergelegten und durch sie ausgesprochenen Sinn der Offenbarung enthalten; und aus diesem Grunde legt sie denselben nach Belieben den ihr gerade zusagenden Sinn unter: allein für dieses Verfahren fehlt es noch an einem bestimmten Gesetze, das den verschiedenen Deutungen ihr ausdrückliches Recht zuerkennt. Die Symbolik des Areopagiten weiß noch nicht, welche Bedeutungen sie annehmen darf, sondern nur dessen ist sie gewiß, daß sie zu solchen verschiedenen Erklärungsweisen berechtigt ist.

Wenn man in solcher allerdings hin und wieder ungemessenen Willkühr einen Uebelstand findet, so wird man nicht weniger an der Sprache des Areopagiten im Allgemeinen Anstoß nehmen. Wir haben oben gesagt, daß es der Symbolik wesentlich ist, nach einer entsprechenden Form des Gedankens erst zu suchen, für seine Substanzialität den Ausdruck, falls sie ihn noch nicht bereits in

der Sprache vorfindet, zu schaffen: ein bestrittenes Recht, von dem unser Schriftsteller den unbeschränktesten Gebrauch macht. „Die Art seines Vortrags, sagt Engelhardt (l. c. I, 307), ist bezeichnet durch den ungewöhnlich häufigen Gebrauch der Superlative und der mit dem Alpha privativum zusammengesetzten Worte; durch seine pomphafte Umschreibung der Namen von heiligen Dingen, durch den Schwulst seines Ausdrucks, die Länge der Perioden; durch die immer wiederkehrenden Formeln und Ausdrücke der Bescheidenheit, durch die Unordnung, in der er seine Sätze aus einander wirft, durch die Wärme, womit er spricht; endlich durch die Preciosität, womit er einfache Ausdrücke einfacher Begriffe in ungewöhnliche und höhere verwandelt."

So mußte dem Areopagiten der gesammte Inhalt der christlichen Lehre als ein großes Mysterium erscheinen, das, nur den Geweihten bekannt, vor den Ungeweihten aufs strengste zu verbergen sey, um das Heilige nicht zu profaniren. Daß diese Ansicht in den Mysterien des hellenischen Gottesbewußtseyns wurzelt, kann nicht geläugnet werden, um so weniger, da dieselbe nicht nur ihrem allgemeinen Charakter nach, sondern in ganz bestimmten Zügen mit der griechischen Geheimlehre zusammentrifft. Es genügt, an die drei Läuterungsstufen zu erinnern, die der christliche Myste mit dem heidnischen gemein hatte. Diesen gehen die drei symbolischen Bilder der Sonne, des mystischen Bechers und des Spiegels zur Seite. Man macht nun aber dieses Moment zur Unterstützung der Behauptung geltend, der Areopagite habe eine Umsetzung des Inhalts der christlichen Lehre in die Mysterienlehre des Dionysus bezweckt; so übersieht man, daß diese Bilder nicht nur im A. T. sich vorfinden, sondern besonders auch von den Neuplatonikern adoptirt wurden. Mit noch größerem Rechte kann man dagegen sagen, daß die Idee des Dionysus Zagreus, der σωτὴρ hieß, weil er gelitten, gestorben und in die Unterwelt gegangen war, und in den Hades ein- und aus ihm zurückführte, von dem Areopagiten auf das Christenthum gar nicht angewendet wurde; denn wäre dieß der Fall, so hätte er offenbar die persönliche Erscheinung des Erlösers weit bestimmter hervorgehoben, besonders auch auf seinen Tod und seine Auferstehung mehr Gewicht gelegt. Das Wahre an dieser allerdings geistreichen Conjectur scheint zu seyn, daß die christliche Mystik in der Periode ihres

Entstehens aus der heidnischen Geheimlehre Momente in sich aufnahm, in denen sie eines Theils die Idee des Christenthums durchschimmern sah, andern Theils nur solche Bestimmungen erblickte, die mehr die Form, als den Inhalt der christlichen Lehre betrafen. Dabei kann nicht ermittelt werden, ob und in wiefern der Areopagite die Symbolik der Mysterien von den Neuplatonikern überkam; denn so viel ist jedenfalls gewiß, daß der Neuplatonismus zu den Mysterien in der genausten Beziehung stand; wie dieß auch nicht anders möglich ist, wenn man den Grundgedanken des ganzen Systems in Betracht zieht, der kein anderer war, als der, den reichen Inhalt der heidnischen Götterlehre im Schmelztiegel des speculativen Denkens zum Fluß zu bringen, und ein großes Götterbild umzugießen. Doch selbst zugegeben, daß der Areopagite seine Symbolik lediglich aus neuplatonischen Schriften schöpfte, und daß die beiden Systeme auch ihrem Inhalte nach die überraschendsten Aehnlichkeiten haben: immerhin wird man dieses verwandte Verhältniß nicht zu einem abhängigen machen und mit Engelhardt (I, 215) behaupten dürfen: „Ketzerische Parteien verwirrten die Kirche, und auf dem gewöhnlichen Wege der Synoden und kaiserlichen Befehle wurde wohl äußerlicher Zwang, aber nicht innerliche Ueberzeugung bewirkt. Wie wenn nun ein Schüler des Proclus, ein eifriger Christ, und der an dem Leiden der Kirche lebhaften Antheil nahm, bei sich überzeugt wurde, daß er durch seine Philosophie in Verbindung mit der christlichen Lehre alle Gegner überwinden, und der reinen Lehre der Kirche den Sieg verschaffen könnte? Aber als ein schwacher Einzelner mit unbekannten Namen in das stürmische Treiben der Parteien sich zu wagen, schien bedenklich, und die Klugheit schien entschuldigt werden zu können, oder sich durch den Drang der Zeit selbst zu rechtfertigen, daß er den Namen eines gefeierten Apostelschülers nahm, um seinen Schriften Achtung und Eingang zu verschaffen." Die Idee der christlichen Mystik ist eine viel ursprünglichere, und selbst Kestner's [1]) gewagter Behauptung, die Areopagitischen Schriften enthalten das Mysterienritual der johanneisch-gnostischen Ge-

1) Agape, oder der geheime Weltbund der Christen, von Clemens in Rom unter Domitian's Regierung gestiftet. Jena, 1819.

heimgesellschaft, und seyen deßhalb ächt, liegt, so wenig sie sich auch in dieser schroffen Gestalt geltend machen konnte, der wahre Gedanke zu Grunde, daß das Princip des Systems auf den Anfang der christlichen Kirche zurückgeführt werden muß. Die Engelslehre des Apostels Paulus haben wir als den Schlüssel zu dieser hierarchischen Geheimlehre bezeichnet. Nun aber ist es ausgemachte Thatsache, daß schon während der apostolischen Zeit orientalische Philosopheme über die Geisterwelt metaphysisch-schwärmerische Darstellungen derselben und eine besondere Verehrung der Engel hervorriefen, wovon sich Spuren bis über die Mitte des vierten Jahrhunders erhielten. Ist es demzufolge nicht wahrscheinlich, daß schon in den frühesten Zeiten der christlichen Kirche eine mystische Geheimlehre entstand, die, eingedenk der Warnungen, die Paulus selbst gegen die Irrlehren in Betreff einer höhern Geisterwelt bei verschiedenen Gelegenheiten so nachdrücklich aussprach, sich den Worten des Apostels selbst anschloß, bis sich an dem fortlaufenden Faden traditioneller Ueberlieferung, eben so sehr durch das sittliche, als durch das speculative Interesse einer unmittelbaren Beziehung des endlichen Subjects auf das Absolute geweckt, um diesen bestimmten Mittelpunkt die Crystallisationsformen eines Systems ansetzten, das in dem objectiven Inhalte des Christenthums, wie in der geistigen Natur des Menschen seine Berechtigung hatte? Daß dasselbe durch den Neuplatonismus wesentliche Modificationen erlitt, und eine organische Gestaltung erhielt, ist bereits nachgewiesen, wie wir andererseits die Nothwendigkeit einer solchen Entwickelung des christlichen Bewußtseyns gleichfalls angedeutet zu haben glauben. Ein wesentlicher Fortschritt des Areopagitischen Systems ist unter Anderem auch der Schluß desselben. Denn obschon es die mystische Vereinigung mit dem Neuplatonismus gemein hat, und diese für das zeitliche Leben nur als einen momentanen Zustand fassen kann; so hat es dagegen den Begriff der Unsterblichkeit in seiner objectiven Bedeutung anerkannt. An derartigen Versuchen fehlt es indessen auch beim Neuplatonismus nicht. So sagt Proclus: „Jede Seele ist unsterblich und unvergänglich; denn Alles, was irgend aufgelöst werden, und vergehen kann, ist entweder körperlich und zusammengesetzt, oder hat seine Substanz in einem Substrate, und das Aufgelöste vergeht als aus Vielem bestehend. Was von

Natur aber in einem Andern seyn muß, verschwindet ins Nichtseyende, wenn es vom Substrate getrennt ist. Die Seele aber ist sowohl unkörperlich, als außerhalb jeglichen Substrats, ist in sich selbst und wendet sich zu sich selbst hin. Sie ist also unsterblich und unvergänglich. Bekanntlich ist dieser Satz nicht nur seinem Inhalte, sondern auch seiner Form nach dem Platonischen Phädon entnommen; allein eben darum auch eben so unbestimmt und zweifelhaft, wie die Socratische Beweisführung. Speculativ fortgeführt mußte die Lehre consequenter Weise zur Metempsychose führen. Darum heißt es auch bei Plotin (Enn. III, 4, 3): „Da die Seele Alles ist, und von Natur freie Bewegung in sich hat, so kann sie in sich die Aehnlichkeit aller Dinge ausbilden, je nachdem das Eine in ihr erregt wird, und das Andere erstarrt. Und so wird sie, wenn sie aus diesem Körper scheidet, das, was in ihr vorgewaltet hat, und bekommt darnach einen geringern, oder erhabenern Dämon. Diejenigen, welche die Sitten der Menschen beobachtet haben, werden wieder Menschen; die aber allein im sinnlichen Gefühle lebten, Thiere; so daß die, welche im sinnlichen Gefühle mit Zorn lebten, wilde Thiere, die mit Wollust lebten, lüsterne und gefräßige werden. Wenn sie aber solche Eigenschaften nicht mit sinnlichem Gefühle, sondern bloß mit einer Abart desselben verbanden, so werden sie Pflanzen; denn nur die Pflanzennatur war in ihnen wirksam. Die der Musik sich ergeben, im Uebrigen sich rein haltend, werden musikalische Thiere; die unvernünftigen Könige Adler, wenn sie nicht noch eine andere Schlechtigkeit dabei hatten; die sich mit ihren Gedanken ohne Ueberlegung hoch in die Lüfte verstiegen, Vögel, die sich mit ihrem Flüge hoch erheben; wer bürgerliche Tugend übte, ein Mensch; wer im geringern Grade bürgerliche Tugend besaß, ein bürgerliches Thier, wie die Biene u. s. w." (Enn. III, 4. 2). Wie ganz anders der Areopagite! Bei ihm bringt es der subjective Geist zur wahrhaften und wirklichen Durchbrechung aller symbolischen Umhüllungen und Beschränkungen: ein Ziel, das der Platonismus immer nur anstrebte, und in unerreichbarer Ferne als das Resultat zahlloser Metamorphosen erblickte. In ächtchristlichem Sinne kommmt unsere Mystik zum Abschluß in den Worten: „Dann aber, wenn wir unvergänglich und unsterblich

geworden, und zur seligsten Ruhe Christi gelangt sind, dann werden wir nach der Schrift bei dem Herrn seyn alle Zeit, erfüllt in allheiligen Anschauungen mit seiner sichtbaren Gotterscheinung, die mit den glänzendsten Strahlen uns umleuchtet, gleich den Jüngern in jener göttlichen Verklärung" (v. d. N. G. I, 4).

Zweites Capitel.

Scotus Erigena, oder die ideelle Mystik des Christenthums.

Einleitung.

Bei der Allgemeinheit, in welcher der Areopagite die Idee auffaßte, hätte man glauben sollen, er werde es leicht zu einer Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen gebracht haben: allein das eben war die schwache Seite seines Systems, daß er die Idee zu allgemein, die Allgemeinheit abstract und darum zuletzt nur negativ faßte; anstatt daß der absolute Begriff Gottes seine Negation negirte, und dadurch eine nothwendige Diremtion in seinem eigenen Wesen setzte. Aus diesem Grunde ist auch seine Trinitätslehre durchaus nicht speculativ vermittelt, sondern nur als Thatsache postulirt. Dagegen ließe sich nun freilich sagen, diesem Mangel sey in den verloren gegangenen theologischen Untersuchungen begegnet gewesen, „in welchen der Verfasser," wie Görres sich ausdrückt, „recht von der Mitte ausgehend, über die göttliche Wesenheit ihre Einheit und Dreiheit in Vaterschaft, Sohnschaft und Geistigkeit, und ihre Dreieinigkeit sich ausbreitete, und nachwies, wie aus dem unkörperlichen und theillosen Guten die drei Lichter der Güte ausstrahlten, und in ihm und in sich selbst gegenseitig seyend in dem Aufkeimen des mitewigen Beharrens, ohne aus sich herauszugehen, blieben, zugleich aber in einem der Ihrigen in die menschliche Natur eingingen." Allein auch zugegeben, daß

dieß wirklich der Inhalt des Buches war, wie es sich allerdings aus den in den übrigen Werken zerstreuten Stellen nachweisen läßt; so ist damit doch die Frage noch nicht gelöst, warum die göttliche Urmanifestation sich gerade in dieser Dreiheit fixirte; der Begriff des Guten in dieser allgemeinen Bestimmung hat keineswegs die Nothwendigkeit in sich, die Momente der Dreiheit in sich zu setzen, eben so wenig als die Ideenlehre des Platon's in diesem das Bewußtseyn der göttlichen Dreieinigkeit hervorrief. Dieser Widerspruch kehrt bei dem Begriff der Schöpfung wieder, weil nicht abzusehen ist, wie und warum die absolute Idee Gottes in ihrer abstracten Negativität aus dieser ihrer Verschlossenheit heraus in die ideale und die sichtbare Welt tritt. In dieser Beziehung ist auch der Vorwurf, den Aristoteles seinem Lehrer macht, unstreitig gegründet, so viele Irrthümer auch seiner Beurtheilnng der Platonischen Ideenlehre unterlaufen mögen. So lange das Gute nicht als der absolute Geist, oder die absolute Freiheit gefaßt wird, kann eigentlich auch nicht von göttlichen Gedanken die Rede seyn, eben so wenig als man sich mit dem Aristotelischen Satze zufrieden geben wird: Gott gehe seiner ekstasischen Liebe wegen aus sich heraus, und sorge für Alles, weßhalb er auch Ζηλωτὴς heiße. Dieß konnte nur geschehen durch den Logos, somit durch eine speculative Trinitätslehre, die wir eben bei unserem Schriftsteller vermissen. Damit ist übrigens keineswegs gesagt, dieser Gedanke liege dem Areopagitischen Systeme durchaus ferne: im Gentheil dient er demselben zur Voraussetzung. Denn Christus steht eben so sehr an der Spitze der Idealwelt, oder der himmlischen Hierarchie, als er in menschlicher Umhüllung das Abbild derselben, die kirchliche Hierarchie, begründete. Nur kommt es nirgends zu einer lebendigen Beziehung und Lebensgemeinschaft zwischen der Persönlichkeit Christi und der realen Exposition der göttlichen Substanzialität in den besondern Formen beider Hierarchien. Diese Besonderheit und jene Einzelheit, die Idealität des Logos und seine Realität in der Menschwerdung fallen immer wieder aus einander, bei dem redlichsten Streben, den Gegensatz dadurch zu vermitteln, daß der Reichthum der Idee die Schranken der endlichen Subjectivität durchbricht, und sich in den Organismus der kirchlichen Persönlichkeit ausgliedert. Doch die Bahn für die speculative Begründung des Christenthums war einmal gebrochen,

das Princip gewonnen, von welchem aus weiter gebaut werden konnte. Der erste Schritt der Fortentwickelung des mystischen Bewußtseyns mußte darin bestehen, daß die Substanzialität der Areopagitischen Mystik zunächst in der Form schlechthiniger Negativität negirt wurde. Die Idee des Absoluten mußte in sich scheinen, sich in sich selbst reflectiren, um die Momente ihrer Besonderheit zu setzen. Mit dieser Offenbarung Gottes nach Innen war, gleichsam als die andere Seite derselben, eine Offenbarung nach Außen nothwendig gesetzt; allein nur so, daß sich diese in eine Idealwelt exponirte, weil die in sich selbst reflectirte Idee auch außer sich nur Ideales reflectiren kann. Doch auch in dieser idealen Besonderheit beharrt sie nicht: es kommt zur realen Erscheinung und Verendlichung der Idee, übrigens nur damit diese aus der Welt der Wirklichkeit wieder in ihre Idealität zurückkehre, und sich mit sich selbst zu einer vermittelten Identität zusammenschließe. Dieser mystische Idealismus begegnet uns bei J. Scotus Erigena.

„Seine ganze Erscheinung ist," nach der Bemerkung Staudenmaier's[1]), „weder aus seiner Zeit, noch aus seiner Umgebung zu erklären. Die große und reiche Natur kündigte sich der Welt, die sie aus dem Vorhergehenden nicht erklären kann, mit einmal an; sie ist plötzlich da wie ein Wunder, um in das ganze Leben als ein höherer Genius einzugreifen. Seine Organisation war eine der glücklichen, die eine immer ungestörte und friedenvolle Harmonie der geistigen Kräfte in sich trägt. Daher sein Drang, auch außer sich nur Harmonisches zu schauen und wissenschaftlich darzustellen. Man weiß bei solchen Geistern nicht zu bestimmen, ob sich das Universum gleich Anfangs in ihnen als ein harmonisches mehr abspiegelt, oder ob sie ihre harmonische Anschauung auf das Universum mehr übertragen. Die Wissenschaft will eine Universalität der Erkenntniß, und kann sich nur dann als vollendet ansehen, wenn sie das Universum, so viel es möglich ist, begriffen hat. Der menschliche Geist, wie Einer (Keppler) gesagt, der selbst Weltgesetze auffand, der menschliche Geist will die Gedanken Gottes nachdenken. In solchen Denkern concentrirt sich Alles zum

1) J. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit; Frankfurt a. M. 1834. S. 210 Ein Werk, von dem es nur Schade ist, daß es gerade da abbricht, wo die Entwickelung des Systemes beginnen sollte.

System, denn das ist eben ihr Beruf, das allverbreitete Wissen mit jenem, das sie aus sich selbst erzeugen, zu Systemen zu erheben und dadurch zu bewahrheiten. Nach dem lebendigen Begriffe, der in ihnen ist, wollen sie gestalten, bis sie zur Idee vorgedrungen sind, in der das Ideale mit dem Realen eins ist, der Gedanke mit der Welt."

Zu einem solchen Unternehmen waren die Geisteskräfte des Erigena in gleichem Grade geeignet. Er hatte eine klaren, durchdringenden Verstand, womit sich ein tiefes und inniges Gemüth verband. Dazu kam noch eine lebendige Phantasie neben großer Sittenreinheit und durchgängiger Heiligkeit des Wandels. Nur eine so gewaltige Persönlichkeit konnte unter so wenig begünstigenden Verhältnissen, unter verhältnißmäßig dürftigen äußern Umständen eine solche Höhe der Speculation erreichen, durch die er seine Zeit weit überragte, und die deßhalb auch von seinen Zeitgenossen nicht gehörig gewürdigt werden konnte. Zwar fehlt es nicht an ehrenden Zeugnissen von Hochachtung, die man seinen Kenntnissen und besonders seiner dialektischen Gewandtheit angedeihen ließ: doch wurde sein durchgreifender Einfluß auf die Gestaltung der theologischen Wissenschaft noch so wenig anerkannt, daß uns gleichzeitige Schriftsteller nicht einmal sein Vaterland, geschweige denn sein Geburtsjahr überliefert haben. Dagegen ist die Literatur reich an durchaus falschen, oder wenigstens höchst zweifelhaften Angaben. Was wir über sein Leben mit Gewißheit behaupten können, beschränkt sich auf einige wenige Notizen, und es ist auch der neuesten Kritik bei Staudenmaier nicht gelungen, trotz der gewissenhaftesten Benützung und Prüfung der vorhandenen Quellen, die Frage weiter zu fördern, als bereits durch den verdienstvollen Herausgeber des Erigena, Thomas Gale, im Jahre 1681, geschehen ist.

Drei Reiche streiten sich um die Ehre, Erigena's Vaterland zu seyn. Sein Name Scotus Erigena gab nämlich Veranlassung, daß bald Schottland, bald Irland, bald auch England als sein Geburtsland angesehen wurde. Daß Irland wenigstens auf den Ruhm, zu welchem der Name Erigena zu berechtigen schien, verzichten muß, hat Gale dadurch wahrscheinlich gemacht, daß in den alten Handschriften häufiger Eriugena als Erigena geschrieben ist. Wenn Erigena oft Hibernus, d. h. Irländer, bei

den alten Scribenten genannt wird, so läßt sich dieß dadurch erklären, daß er sich der Studien wegen auf dieser in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung ihrer wissenschaftlichen Bestrebungen wegen so berühmten Insel aufhielt. Dagegen betrachtet es Gale als ausgemacht, daß er den Namen Erigena von seinem Geburtsorte hatte, der in England lag. Ergene nämlich war ein beträchtlicher Theil der Grafschaft Hereford, an Wallis angrenzend, sogar dieser Provinz einverleibt, wovon zu jener Zeit ein Theil dem Könige Alfred tributbar war. In diesem Bezirke Ergene nun fand Gale den Ort Eriuven, ein Wort, das nur wenig abweicht von Eriugen, zusammengezogen Ergene. Dieser Landestheil wurde noch zu den Zeiten Gale's Erynug und Ereinuc genannt. Nach ältern Berichten hatten die Schotten das Gebiet von Wallis einige Zeit inne, wovon man sofort den Namen Scotus ableiten konnte. Dafür ließe sich noch geltend machen, daß Erigena von einigen Schriftstellern „der Walliser" genannt wird. Diese Conjectur, durch bedeutende Gründe unterstützt, hat offenbar noch am meisten Wahrscheinlichkeit, obschon man nicht sagen kann, daß vor derselben alle kritischen Zweifel verstummen müssen. — Noch ungewisser ist die Zeit seiner Geburt. Einige machen ihn sogar zu einem Schüler des Beda, Mitschüler des Alkuin und einem der Gründer der Pariser Universität: eine Behauptung, die schon dadurch ihre Erledigung findet, daß Erigena am Hofe Carls des Kahlen lebte. Wann er von Carl aus England nach Frankreich berufen wurde, kann nicht ermittelt werden; dagegen weiß man mit Bestimmtheit, daß er bei dem König in großem Ansehen stand. Carl war zwar ein übermüthiger und oft ungerechter Herrscher: aber von seiner Mutter Judith gut erzogen, wurde er selbst ein Freund der Künste und Wissenschaften, und versammelte schon frühe einen Kreis gelehrter Männer um sich, von denen neben Erigena besonders Hinkmar, Lupus, Usuard, Ratramnus genannt zu werden verdienen. Aus allen Ländern berief er die ausgezeichnetsten Gelehrten, veranstaltete schätzbare Büchersammlungen, und machte in kurzer Zeit Paris zum Mittelpunkte der wissenschaftlichen Strebungen und Sammlungen, weßhalb auch die Hochschule meist hier ihren Sitz hatte. Eine ihrer größten Zierden war Erigena, und es ist wahrscheinlich, daß er mehrere Jahre daselbst verweilte, wiewohl sich seine Wirk-

samkeit schwerlich auf diesen einzigen Punkt beschränkt haben wird. Was in dieser Lebensperiode des Erigena von den Schriftstellern besonders hervorgehoben wird, ist sein freundschaftliches Verhältniß zu Carl dem Kahlen. Der König hatte ihn stets um sich, ließ ihn an der Tafel sich gegenübersitzen, und selbst in seinem Gemache scheint er mit ihm in Studien manche Nacht zugebracht zu haben. So theilten sie gegenseitig Scherz und Ernst, und insbesondere mochte der Witz und Humor, der unserem Philosophen eigen war, das gemeinsame Leben würzen. Als einmal, nachdem die Speisen bereits abgetragen waren, die Becher fröhlich kreisten, und Carl in aufgereimter Stimmung den Erigena gegen die fränkische Sitte anstoßen sah, fragte er ihn, was einen Sottus (= Sot) von einem Scotus unterscheide (quid distat)? Schnell besonnen erwiederte der Gefragte: nichts als der Tisch! Den König verdroß diese kecke Antwort nicht, denn er beleidigte, wie der Berichterstatter sagt, nicht einmal mit einem Worte den Mann, dessen Weisheit er anstaunte, und den er gewöhnlich seinen Magister nannte. In der That müssen auch die Kenntnisse des Erigena äußerst bedeutend gewesen seyn, selbst wenn man der Nachricht keinen Glauben schenkt, daß er, als der Sohn eines vornehmen Patriciers, eine treffliche Erziehung genossen, eine Reise nach Athen gemacht, und daselbst die orientalischen Sprachen studirt habe. Daß er des Griechischen vollkommen mächtig war, ist außer allem Zweifel; ob er auch Hebräisch verstand, ist eine andere Frage. Wenigstens liegen in seinen Schriften keine Beweise vor, durch die man genöthigt wäre, dieselbe unbedingt zu bejahen, oder zu verneinen. Für seine Kenntniß der griechischen Sprache kann man nicht nur seine vertraute Bekanntschaft mit Platon und Aristoteles, sowie mit den griechischen Vätern der antiochenischen Schule geltend machen, sondern besonders auch die von ihm auf Befehl Carls veranstaltete Uebersetzung der Werke des Areopagiten, der für Erigena's wissenschaftliche Richtung nicht nur äußerst wichtig, sondern man darf wohl sagen entscheidend wurde. Die Schriften waren schon 757 vom Papste Paulus dem Pipin, und im Jahre 827 von dem griechischen Kaiser Michael Balbus an Ludwig den Frommen als Beweise seiner freundlichen Gesinnung und persönlichen Werthschätzung geschickt worden. Indessen ließ man sie bis auf Erigena's Zeit unbenutzt in der Abtei St. Denis liegen, bis Carl

auf den Gedanken kam, sie durch Erigena ins Lateinische übersetzen zu lassen. Wann dieß geschehen, kann nicht ermittelt werden: aber so viel ist gewiß, daß die Uebersetzung wenigstens schon vor dem Jahre 859 in Rom großes Aufsehen erregte. Der Eindruck bei der päpstlichen Curie war um so ungünstiger, da sich Erigena bereits im Streite mit Gottschalk ketzerischer Lehren verdächtig gemacht hatte. Gottschalk, aus adeligem Geschlechte geboren und von seinen Eltern zum Mönchsstande gezwungen, hatte, angeregt durch den Augustinischen Grundsatz von dem unbedingten Wesen Gottes, auch die Behauptung einer doppelten Prädestination erneuert. Das eifrige Studium Augustins, verbunden mit dem quälenden Bewußtseyn, wider seinen Willen einen Beruf sich aufgedrungen zu sehen, der ihm verhaßt war, mochte bei ihm die nächste Veranlassung seyn, als Vertheidiger dieser Lehre aufzutreten, die durch persönliches Uebelwollen dahin gedeutet wurde, wie wenn der zum Verderben Prädestinirte, trotz Glaubens und guter Werke, nicht zum Heile gelangen könne, Gott also den Menschen zum Verderben zwinge. Seinen eigenen Erklärungen zufolge, behauptete er keine Vorherbestimmung zur Sünde, sondern nur zum Untergang, gegründet auf das göttliche Vorherwissen Derer, die durch Sünde dem gerechten Verderben anheimfallen. Wie dem auch war: genug, Rabanus Maurus, der frühere Abt des Klosters Fulda, in welches Gottschalk zuerst getreten war, bis er entstandener Mißhelligkeiten wegen dasselbe mit Orbais im Erzbisthume Rheims vertauschte, benutzte diese Gelegenheit, um sich als Erzbischof von Mainz an dem Mönche zu rächen, der sich schon früher seinen Unwillen zugezogen hatte. Er ließ ihn auf einer Synode zu Mainz (848) verurtheilen, und bewog auch den Erzbischof Hinkmar zu Rheims, den Verurtheilten, der zu seinem Sprengel gehörte, vor ein zweites Concil zu stellen. Dasselbe ward zu Chiersy gehalten, und Gottschalk, zur Vertheidigung seiner Lehre aufgefordert, auch hier verdammt, der Priesterweihe beraubt, öffentlich gepeitscht und in ein Gefängniß gesperrt. Dem Hasse des Rabanus gelang es, diese Haft zu schärfen, daß der Unglückliche nicht bloß von allem Verkehr mit seinen Freunden abgeschnitten, sondern sogar aller seiner Bücher beraubt wurde. Als gegen das Ende seines Lebens Die, welche ihn unter ihrer Aufsicht hatten, den Hinkmar fragten, wie sie ihm in seinem letzten Todeskampfe

beistehen sollten, antwortete er: nur dann dürfen sie ihn mit den Sterbesacramenten versehen, wenn er seine Irrthümer widerrufe.

Diese harte Behandlung erregte bei Vielen inniges Mitleid: die angesehensten Kirchenlehrer traten als seine Vertheidiger auf, von denen Ratramnus durch Gelehrsamkeit, Remigius von Lyon durch kirchliches Ansehen die bedeutendsten waren. Hinkmar kam dadurch in eine schlimme Lage, zumal da Rabanus Maurus, der doch an Allem schuld war, von ihm zur Vertheidigung ihres Verfahrens und ihrer Lehrsätze aufgefordert, sich mit seinem Alter entschuldigte. In dieser Verlegenheit sah Hinkmar sich nach einer tüchtigen Stütze um, und auf wen hätte seine Wahl eher fallen sollen, als auf den eben so gewandten, als gelehrten Erigena? Er forderte ihn auf, seine Sache zu vertreten, die durch den Papst, der sich für Remigius entschieden, bereits einen gewaltigen Riß erlitten hatte. Unter diesen Umständen hatte auch Erigena seinen Feinden gegenüber einen schweren Standpunkt: allein alle Bedenklichkeiten schwanden, da ihm die beste Gelegenheit geboten war, eine der Hauptgrundlagen seines Systems zu entwickeln und zu vertheidigen. Dieß mochte auch der hauptsächlichste Beweggrund seyn, daß er des an ihn ergangenen Auftrages in einer besondern Schrift über die Prädestination sich entledigte, die ein glänzendes Denkmal seines philosophischen Scharfsinns ist. In dem Briefe, mit welchem er seine Abhandlung begleitete, drückt er seine Freude darüber aus, daß ihm ein so wichtiges Geschäft übertragen worden sey; mit der Freude auch den Dank für das große Vertrauen, das ihm zu Theil geworden. Mit Bescheidenheit spricht er sofort von seinen geringen Kräften, aber er fühlt sich stark zu dem Unternehmen durch den Glauben. Ihm ist auch durch den König Zeit und Ruhe gegeben, den Spuren der Weisheit durch Beschauung nachzugehen. Was sofort den Inhalt der Abhandlung betrifft, so dreht sich dieser um den Grundgedanken, daß das göttliche Wissen und Wollen auf das Böse und dessen Folgen, als ein Nichtseyendes oder Mangelhaftes, gar nicht gerichtet sey. Diese Lehre, zu einer Zeit ausgesprochen, da das christliche Dogma die reale Fassung seines Inhalts der idealen Freiheit des speculativen Denkens gegenüber immer mehr vorherrschen ließ, mußte nothwendig den vielfachsten Widerspruch erwecken, und durfte auch von der römischen Curie nicht beifällig aufgenommen, oder mit

Stillschweigen übergangen werden. Ob Erigena auch der Verfasser der auf den Concilien zu Vercelli (1050) und zu Paris verdammten Schrift ist, auf die sich Berengar zur Vertheidigung seiner Lehre über die Gegenwart Christi beim Abendmahl berief, und worin der Verfasser etwa in dem Sinne von Ratramnus das geistige Moment gegen die fleischliche Fassung des Dogmas durch Paschasius Radbertus vertrat, ist durch die neuesten Untersuchungen [1]) eher zweifelhaft, als wahrscheinlich gemacht worden. Für uns ist es hinreichend, zu wissen, daß Erigena durch seine speculative Lehre über das Böse, und dann auch durch die Uebersetzung der Areopagitischen Schriften, die man als die Quelle seiner häretischen Irrthümer betrachtete, das Mißfallen der Curie erregte. In dieser Angelegenheit schrieb daher Nicolaus I., der überhaupt mit Strenge über dem orthodoxen Lehrbegriffe wachte, an Carl den Kahlen: „Es schmerzte uns, als unser apostolischer Stuhl kürzlich die Kunde erhielt, ein gewisser Johannes, von Nation ein Schotte, habe die Werke des Areopagiten Dionysius jüngst ins Lateinische übersetzt, ohne daß uns die Uebersetzung, wie es kirchlicher Gebrauch ist, zur Genehmigung überschickt wurde; um so mehr, da einem allgemein verbreiteten Gerüchte zufolge, derselbige Johannes, seines vielen Wissens ungeachtet, in einigen Punkten keine gesunde Meinung haben soll. Deßhalb bitten und befehlen wir Euer Liebden, daß Ihr genannten Johannes aus Gnaden vor unsern apostolischen Stuhl stellet, oder wenigstens ihm den Aufenthalt in Paris nicht gestattet.“ Aus diesem Schreiben scheint wenigstens in Betreff der Zeit, in welcher Erigena die Uebersetzung des Areopagiten lieferte, so viel hervorzugehen, daß dieselbe in eine Periode fällt, in welcher sich Erigena bereits durch sein System bekannt gemacht hatte. Dieß zugegeben, so kann man seine Bekanntschaft mit dem Areopagiten jedenfalls in eine frühere Zeit verlegen, als seine Uebersetzung desselben, da jedenfalls dieser Schriftsteller auf die Gestaltung seines Systems von wesentlichem Einflusse war; und man daher geneigt seyn, noch einen Schritt weiter zu gehen, und die Vermuthung aufzustellen, Erigena selbst habe in Carl dem Kahlen den Wunsch erweckt, eine Uebersetzung des

1) Die Untersuchung von F. W. Laufs; in den theol. Stud. u. Krit. v. Ullmann und Umbreit. B. I, S. 755—780.

Areopagiten veranstalten zu lassen. Den Werth derselben betreffend, so wissen wir, daß sie ganz wörtlich war, was nothwendig manche Dunkelheiten zur Folge haben mußte; woraus sich weiter erklären läßt, warum dieselbe zu keinem außerordentlichen Ansehen gelangte.

In Folge dieser Streitigkeiten und des Zerwürfnisses mit dem Papste hatte sich das Verhältniß Erigena's am Hofe Carls wesentlich geändert, zumal da Carl selbst im Gottschalk'schen Streite auf der Seite seiner Gegner stand. In dieser Lage mochte ihm die Aufforderung Alfred's des Großen, nach England zu kommen, erwünscht seyn. Zwar wird nach Mabillon's [1]) Vorgang von Mehreren diese Rückkehr Erigena's in sein Vaterland geläugnet, und behauptet, er sey in Frankreich gestorben: allein glaubwürdige Zeugnisse erheben es beinahe zur Gewißheit, daß er dem an ihn ergangenen Ruf wirklich Folge geleistet; nur wann dieß geschehen, läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln Jedenfalls war die Berufung dem großen Geiste und Charakter Alfred's ganz gemäß, da er, wie bekannt, Künste und Wissenschaften im höchsten Grade liebte, und ein großmüthiger Beschützer und Freund der Gelehrten war. Schon der Umstand, daß ein Mann wie Erigena seines Systems wegen wenn auch nicht verfolgt, doch wenigstens häufig angefeindet wurde, wäre für den freidenkenden Fürsten Grund genug gewesen, demselben seinen Schutz und seine Protection zuzuwenden, auch wenn man das noch wichtigere Moment einer persönlichen Bekanntschaft in Abrede stellt. Und doch sprechen mehrere, sehr bedeutende Umstände für eine solche. Alfred hatte nämlich schon in seiner frühesten Jugend eine Reise nach Rom gemacht, wohin er im Jahre 855 zum zweiten Male in Begleitung seines Vaters kam. Beide Male hatte er sich längere Zeit am Hofe Carls aufgehalten. Das freundschaftliche Verhältniß beider Fürsten war durch ein eheliches Band noch inniger geworden, und gewiß machte in Folge davon Alfred auch die Bekanntschaft der Gelehrten, die sich um die Person Carls befanden. Warum sollte er nun als König nicht an Erigena haben die Einladung ergehen lassen, nach England sich überzusiedeln, da er in

---

1) Mabillon: Annal. Benedict. III., 68.

ihm zum mindesten einen geistreichen Mann hatte kennen lernen? Damit ist jedoch nicht gesagt, er habe ihn ausdrücklich im Jahre 883, wie Einige behaupten, an die von ihm neu organisirte, wenn auch nicht erst gegründete Universität Oxford als Lehrer berufen; denn in diesem Jahre wenigstens kann es nicht gewesen seyn; man müßte denn annehmen, der Ruf sey an Erigena erst in seinem hohen Alter ergangen, was dadurch unwahrscheinlich wird, daß er schon viel früher dem Papste verdächtig war, und sich seiner Lehrmeinungen wegen auch mit der französischen Geistlichkeit, sowie mit dem Könige selbst überworfen hatte. Allein er könnte ja schon früher nach England gekommen seyn, und, dem Wunsche seines Beschützers entsprechend, in der Folge an der Universität Oxford eine Lehrstelle übernommen haben. So viel scheint jedenfalls einem glaubwürdigen englischen Schriftsteller zufolge gewiß zu seyn, daß er in der letzten Zeit seines Lebens in Malmesbury lehrte, und daselbst nach einigen Jahren von seinen Schülern nach schwachem Widerstande auf eine schmerzliche Weise ermordet wurde. Der Mord geschah in der Kirche des h. Laurentius. Nachdem mehrere Nächte hindurch ein himmlisches Licht ihn erleuchtet hatte, soll er von den Mönchen des Klosters in die größere Kirche gebracht und neben dem Altare beigesetzt worden seyn.

Wenn es überhaupt möglich ist, auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit, außer bei dem Buche über die Prädestination, die Zeit der Abfassung seiner Schriften zu ermitteln, so wird man sagen müssen, daß die fünf Bücher über die Eintheilung der Natur (de divisione naturae, oder περὶ φύσεως μερισμοῦ) in den letzten Abschnitt seines Lebens fallen. Hier steht er vor uns in der ganzen Reife und Durchbildung seines hochbegabten philosophischen Geistes; das Ganze erscheint fertig und abgerundet, wie aus einem Gusse, als die vollkommene Frucht seiner wissenschaftlichen Strebungen. Mehrere neuere Bücher des Scotus, z. B. über das Anschauen Gottes, sind theils verloren, theils noch in Manuscripten verborgen. Einiges läßt sich aus seiner kurzen Dedicatio ad Maximi Scholia in Gregorium Theologum, die er aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt hatte, schöpfen. Ob er gleich später für einen Häretiker erklärt wurde, verehrte man ihn doch als Heiligen, was zu seiner Zeit wohl der Fall seyn konnte, weil der römische Stuhl damals noch nicht im ausschließ-

lichen Besitz des Canonisationsrechts war. Erzbischöfe, ja selbst Bischöfe entsprachen durch Heiligsprechungen den Wünschen ihrer Gemeinden, und erst am Ende des zehnten Jahrhunderts begegnen wir einem canonisirten Heiligen in Ulrich von Augsburg. Indessen lastete der Fluch schwer auf Erigena: denn bis in das verflossene Jahrhundert herab wollten seine zahlreichen Gegner durchaus nichts Gutes an ihm gelten lassen, bis es der neuesten Zeit gelungen ist, auch dieses Unrecht wieder gut zu machen.

§. 1.

Die Offenbarung Gottes.

Eben so wie für den Areopagiten ist auch für Erigena die heilige Schrift nicht nur der Ausgangspunkt, sondern auch der reale Inhalt der Speculation. Allein gleich von vornherein zeigt sich die Differenz, die sich durch die beiden Systeme hindurchzieht. Denn während der Erstere sich so gewissenhaft an die h. Schrift zu halten verspricht, daß er weder Etwas hinzuthun, noch hinwegnehmen will, und um sich durch diesen Grundsatz für seine philosophische Auffassung die Hände nicht binden zu lassen, seine Zuflucht zu einer geheimen Tradition nehmen mußte; folgt auch Erigena der Bibel, als der Richtschnur des Glaubens, jedoch nur insofern, als sie mit der Vernunft übereinstimmt. Was dort noch die bloß äußere Vorstellung einer mystischen Geheimlehre ist, tritt hier als der bestimmte Begriff des vernünftigen Denkens auf. Der Gedanke jedoch ist ihm vermittelt durch die Auctorität, d. h. durch die Geschichte. Daher seine hohe Achtung vor Platon und Aristoteles. Zu Platon fühlt er sich hingezogen durch den Reichthum seiner hohen und erhabenen Ideen, und wegen der glücklichen Uebereinstimmung mit manchen christlichen Begriffen, weßhalb er ihn auch den größten unter den Philosophen nennt, die über die Welt philosophirten (I, 33); zu Aristoteles wegen der Kunst in Feststellung der Begriffe, was diesem das schöne Lob verdiente, der scharfsinnige Entdecker der unterscheidenden Bestimmungen an den natürlichen Dingen (naturalium rerum discretionis) bei den Griechen gewesen zu seyn (I, 16). Wie hoch er überhaupt die Aristotelische Philosophie schätzte, beweisen vor Allem auch seine großen Verdienste um die Beförderung des Stu-

diums derselben, dargethan durch das Zeugniß der Alten[1]). So läßt er dem Gedanken, wo er ihn auch findet, sein Recht angedeihen, denn die Theologie ist ihm wesentlich Philosophie. „Da die Weise jeder frommen und vollkommenen Gelehrsamkeit, durch die der vernünftige Grund aller Dinge eifrigst gesucht und vollkommen klar gefunden wird, in der Wissenschaft besteht, die von den Griechen Philosophie genannt wird, haben wir es für nöthig erachtet, über ihre Eintheilungen und Unterscheidungen Einiges kurz zu bemerken. Denn wenn, wie Augustin sagt, geglaubt und gelehrt wird, daß die Philosophie, d. h. das Streben nach Weisheit, nichts Anderes ist, als die Religion, weil Diejenigen, deren Lehren wir nicht gut heißen, auch die Sacramente nicht mit uns theilen; was ist die Philosophie anders, als eine Auseinandersetzung der Lehrsätze der wahren Religion, wodurch Gott als die höchste und ursprüngliche Ursache vor allen Dingen demüthig verehrt und vernünftig erforscht wird? Daraus erhellt, daß die wahre Philosophie wahre Religion, und umgekehrt die wahre Religion die wahre Philosophie ist"[2]). Bei dieser Voraussetzung kann er natürlich keine andere Auctorität gelten lassen, als diejenige, die die mit der Vernunft übereinstimmt. „Keine Auctorität darf dich schrecken, wenn du auf dem Wege vernünftiger Betrachtung dich überzeugt hast; denn die wahre Aufklärung streitet nicht mit der wahren Vernunft, noch umgekehrt" (I, 68). „Die Auctorität kann mich nicht so sehr einschüchtern, auch fürchte ich den Angriff schwächerer Geister nicht so sehr, die wahren Schlüsse und unzweifelhaften Bestimmungen der wahren Vernunft mit offener Stirne auszusprechen; zumal da solche Materien nur unter Gebildeten verhandelt werden dürfen, die von nichts lieber hören, als von der wahren Vernunft; nichts mit mehr Vergnügen suchen und erforschen, mit mehr Lust betrachten, wenn sie dieselbe gefunden haben" (I, 69). Dadurch ist auch das Recht der freien

---

1) Dahin gehört das Zeugniß des Roger Baco, daß man es ihm allein zu danken habe, daß man damals einige wahre und ächte Schriften des Aristoteles gebrauchen konnte. S. Wood Hist. et Antiq. Univ. Oxon. I, 15.

2) Joh. Scoti lib. de Praedestinat. Prooem., in Gilb. Mauguin vett. auct. qui saec. IX. de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragm. Paris, 1650, T. I. p. 103.

Forschung gesichert, von dem Erigena einen eben so besonnenen, als bescheidenen Gebrauch macht. Mit den griechischen und lateinischen Vätern ist er gleichmäßig vertraut; indessen abgesehen davon, daß er der Auctorität des Areopagiten, „des großen und göttlichen Offenbarers," wie er ihn III, 8, und des „größten Theologen," wie er ihn III, 9 nennt, mit besonderer Hochachtung folgt, neigt er sich unverkennbar auf die Seite der antiochenischen Schule. Gregor von Nazianz, „der große Theologe, oder der heilige Vater" (I, 10 und 18), ist es, bei dessen Lehre er besonders gerne und oft verweilt; und doch könnte die Richtung dieses Mannes und der Geist der Schule, der er angehörte, damit im Widerspruche zu stehen scheinen. Gregor, der mit Athanasius in einem großen geistigen Zusammenhange steht, will keinen Ruhm darin suchen, daß er die von den Vätern empfangenen Lehren verändert (Or. 33, 10): sondern ihm ist es lediglich darum zu thun, den geoffenbarten Inhalt mehr und mehr zu entwickeln. Ein scharfer und klarer Geist, gewandter Dialektiker und ausgezeichneter Redner [1]), wurde er immer sehr hoch gehalten. Das göttliche Wort, die h. Väter sind auch ihm die Quelle der Erkenntniß (Or. 33, 15); wie Clemens von Alexandrien und Origenes führt er alles Erkennen auf einen ursprünglichen Glauben zurück, und erklärt diesen für einen bessern Führer, als die Vernunft, die, um über Göttliches mit Sicherheit zu bestimmen, zuvor von der Offenbarung erleuchtet seyn muß. Die christliche Lehre hat für ihn die doppelte vortreffliche Seite: einmal durch ihre eigene Wahrheit groß und dann göttlich bezeugt zu seyn. Bei alledem achtet er sehr auf eine wissenschaftliche Entwickelung und Begründung der Lehre. Was aber durch die Thätigkeit einer solchen christlichen Philosophie in den Einsichtsvolleren zu Stande kommt, das kann auch wiederum nur den Einsichtsvolleren, oder, wie Gregor sich ausdrückt, den Eingeweihten mitgetheilt werden. Dieß ist das Unaussprechbare, wie das, was Allen soll verkündigt werden, das Aussprechbare (Or. 40, 45). Denselben Grundsätzen folgen Basilius der Große und sein Bruder Gregor von Nyssa. Jenen nennt Erigena Deiferum Basilium, superna gratia illuminatum (III, 32), und nobilissimum (III, 40).

1) Ullmann: Gregor von Nazianz, der Theologe; 1825. S. 304.

Dagegen hielt er den Letztern für eine und dieselbe Person mit Gregor von Nazianz, wie er dieß III, 40 ausdrücklich sagt: **Gregorius Nyssenus, qui etiam Nazianzenus vocatur, praedicti Basilii germanus frater.** Der Nyssener zeigte sich der Speculation besonders günstig, theilte indessen mit den Andern als Hauptaufgabe für seine Bestrebungen, die wissenschaftlichen sowohl als die praktischen, die Erklärung der h. Schrift. Durch diese Männer wurde die historisch-grammatische Interpretation zum Zwecke erbaulicher Betrachtung zuerst in die christliche Wissenschaft eingeführt und mit Glück in Anwendung gebracht. Damit verband sich eine verständige Reflexion, die, auf klare Begriffe ausgehend, der Lehre eine festere Bestimmung und einen angemessenen Ausdruck gab. So wohlthätig auch die antiochenische Schule als Gegengewicht gegen die gar oft ans Phantastische und an eine abstracte Idealität streifende Speculation der Alexandriner und ihre allegorisirende Schrifterklärung wirkte; so kann doch von der andern Seite nicht geläugnet werden, daß dieses rationelle Bewußtseyn oft genug in leere Wortkritik ausartete. Um so mehr kann es befremden, daß Erigena sich den Männern, die diese Richtung begründeten, anschloß: er, den wir als den Vertreter der idealen Mystik bezeichnet haben. Allein man darf nicht übersehen, daß sein Idealismus ein ganz anderer war, als der der Alexandriner. Bei diesen war derselbe in die willkührliche Form phantastischer Vorstellungen eingekleidet, die sie als ein Erbstück von der ihnen verwandten orientalischen Weltanschauung herübernahmen, und mit Platonischen Ideen verbanden: eine Vermischung, die Schuld daran war, daß die Speculation den Inhalt der christlichen Lehre nicht in das organische Ganze eines bestimmt abgegrenzten Systems zu verarbeiten vermochte; Erigena dagegen, bei dem durchgängig das vernünftige Denken vorschlägt, mußte sich von der nüchternen Besonnenheit der Antiochener um so mehr angezogen fühlen, weil dadurch die freie Bewegung des Gedankens so wenig ausgeschlossen war, daß er besonders mit den Schrifterklärungen Gregors sich sehr häufig einverstanden erklären konnte. Erigena hatte zu viel von Aristoteles gelernt, als daß er sich hätte zu idealen Abstractionen und leeren Phantasiegebilden verleiten lassen. Aus eben diesem Grunde schätzte er auch den Augustinus sehr hoch, und nennt ihn „den gelehrtesten und göttlichsten Theologen"

(IV, 14). Was ihm Gregor für das Morgenland, ist ihm Augustin für das Abendland. „Wir wissen," sagt er, „daß neben den h. Aposteln Niemand bei den Griechen in der Schrifterklärung eine größere Auctorität besaß, als Gregor, der Theologe, bei den Römern Keiner, als Aurelius Augustinus.

Unter der Aegide des freien Gedankens und vernünftiger Auctorität schreitet Erigena an die Construction seines Systemes. Der Titel seines Hauptwerkes (über die Eintheilung der Natur), in welchem er in fortschreitender Entwickelung den Organismus des Systemes aufbaut, beweist, daß es ihm um einen Ausdruck zu thun war, in welchem die Differenz zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Gott und Welt gleich von vornherein ausgeglichen war. Natur heißt bei ihm nämlich nicht nur die Gesammtheit des Gewordenen, oder Geschaffenen, sondern ist der Ausdruck für den allgemeinsten Begriff des Seyns, das in dieser Allgemeinheit eben so sehr Nichtseyn, oder mit dem Nichtseyn identisch ist: jene so häufig mißverstandene und angefochtene Kategorie der Hegel'schen Logik, von der auch Erigena ausgeht. Unter diesem Begriffe der Natur, oder des Seyns, das = Nichts ist, befaßt er sowohl Gott, als die Welt, weil ihm beide ursprünglich identisch sind. So heißt es in der Dedication zu den Scholien des Maximus, er habe aus dem Areopagiten gelernt, wie die Ursache von Allem, nämlich Gott, einfach und vielfach sey; was der Ausgang, d. h. die Vervielfältigung der göttlichen Güte durch alles Seyende, und wiederum was der Rückgang derselben, d. h. die Zurücknahme, die in denselben Stufen von der unendlichen und wechselnden Vielheit des Seyenden an bis hinauf zu der einfachsten Einheit erfolgt, die in Gott und Gott ist; so daß Gott sowohl Alles, als Alles Gott ist. Eben so lesen wir in der Eintheilung der Natur II, 2: „Nichts erkennst du in dem Geschöpfe, als den Schöpfer, der allein wirklich ist. Denn nichts außer ihm ist ein wirklich Seyendes, weil Alles, was von ihm ist, sofern es ist, nichts Anderes ist, als die Theilnahme an ihm, der in sich selbst allein durch sich selbst existirt. Er ist (I, 3) das Seyn in Allem, und allein wirklich." Somit ist Gott Anfang, Mitte und Ende aller Dinge (I, 12): Anfang, weil Alles, was am Wesen Theil hat, in ihm ist; Mitte, weil in ihm und durch ihn Alles besteht; Ende, weil sich Alles, was die Ruhe seiner Bewegung und die Ständigkeit seiner Voll-

kommenheit sucht, nach ihm hinbewegt. Alles Andere, wovon man das Seyn aussagt, sind seine Theophanien; denn Alles, was begriffen und empfunden wird, ist nichts Anderes, als die Erscheinung des Nichterscheinenden, die Offenbarung des Verborgenen, die Bejahung des Verneinten, das Begreifen des Unbegreiflichen, das Aussprechen des Unaussprechlichen, der Körper des Unkörperlichen, die Wesenheit des Ueberwesentlichen, die Form des Formlosen." Wenn diese Sätze zu einer Zeit mißdeutet und als pantheistisch verschrieen wurden, in welcher der philosophische Sinn sich eben erst in der germanischen Welt zu regen begann, so darf man sich darüber nicht wundern; daß aber noch in unserem Jahrhundert, das sich auf seine philosophischen Leistungen so viel zu gut thut, noch immer der Vorwurf pantheistischer Verwirrung des Creatürlichen mit dem Göttlichen wiederkehrt: ist eine eben so wahre, als beklagenswerthe Thatsache. Will man denn nie begreifen, daß Identität etwas Anderes ist, als Einerleiheit? Oder ist der Gedanke der Welt nicht schon vor und unabhängig von der Schöpfung dem göttlichen Geiste immanent? Und sollte deßhalb die Welt eines und dasselbe mit Gott seyn, weil die Idee der Welt in dem göttlichen Selbstbewußtseyn ist, und das Geschöpf gar nicht unabhängig von dem Schöpfer gedacht werden kann? Identisch ist der Gedanke und nicht die Erscheinung; identisch ist auch bei Scotus die Idee der Welt mit dem göttlichen Bewußtseyn, als ein nothwendiger Gedanke desselben. Sofern aber dieses An-sich zum Für-sich, die Idee der Schöpfung zur realen Welt wird, ist diese ursprüngliche Identität negirt und aufgehoben, und wird nur dadurch, daß diese Negation wieder negirt wird, zu einer absoluten, durch sich und mit sich selbst vermittelten Identität. Sträubt sich dagegen der demüthige Sinn, oder das gelehrte Nichtwissen, oder Nichtwissenwollen; so bedenke man nur, daß die Welt immer und ewig von Gott ist, wenn auch das Böse noch so sehr in ihr überhand genommen hat. Zugleich hüte man sich, aus dem principiellen Anfang eines Systems beliebige Consequenzen zu ziehen, die sich durch die weitere Entwickelung des Gedankens selbst als ungegründet und irrig ergeben.

Die ursprüngliche Identität der Natur, oder des Seyns ist nicht jene Unmacht, die nur in sich selbst beharrt; auch nicht jene Selbstgenügsamkeit, die sich von ihrem Werke lossagt, um in sich

selbst zurückzukehren; sondern sie exponirt sich in die Erscheinung, um sich wieder in sich selbst zurückzunehmen. Diese verschiedenen Momente werden als eine vierfache Differenzirung der Natur vorgestellt. Die Natur nämlich: 1) schafft und wird nicht geschaffen; 2) schafft und wird geschaffen; 3) wird geschaffen und schafft nicht; 4) wird nicht geschaffen und schafft nicht. Weil das Seyn Gottes identisch mit seinem Denken und dieses mit seinem Schaffen ist, so kann Gott nur als schaffend gedacht werden. Die erste Differenz kann nur von ihm ausgesagt werden, da er die einzige und letzte Ursache von Allem ist; die zweite besteht in der ersten Ursache der Dinge, welche die idealen Principien des Geschaffenen sind; die dritte ist das Geschaffene selbst, oder die Wirkungen der idealen Principien; die vierte wieder Gott als Endziel, in das die Dinge einst zurückkehren. Mit Rücksicht auf die Eintheilung der Natur handelt das erste Buch von dem Begriffe Gottes und der Art und Weise, wie seine Erkenntniß in dem endlichen Wesen beschaffen seyn muß; das zweite von den idealen Principien der Welt und dem Logos, in dem alle Gründe der Dinge zum voraus gebildet sind; das dritte von der realen Welt; das vierte hat die Anthropologie zum Gegenstande; das fünfte endlich handelt von der Rückkehr der Dinge zu und in Gott.

a) Der Begriff Gottes.

Was nun die schaffende und nicht geschaffene Natur, oder das Wesen Gottes, betrifft, so wird derselbe als real, und zwar als die einzige und höchste Realität vorausgesetzt. Daß er ist, wissen wir; aber was er ist, kann nicht gesagt werden, da er über alles Begreifen und jede sinnliche, oder übersinnliche Bezeichnung unendlich erhaben ist. Gott selbst weiß nicht, was er ist, und ist daher als Etwas sich und jeder Intelligenz unbegreiflich: er ist unfaßbar dem Seyn, unerkennbar der Kraft, unbeschränkt der Wirksamkeit nach. Allein dieses Nichtwissen Gottes ist unaussprechliche Intelligenz; denn wenn man sagt, Gott wisse nicht, was er ist, so heißt das nichts Anderes, als er wisse, daß er in nichts Seyendem ist (II, 28). Nur die Verneinungen in Betreff seiner sind wahr, nicht aber die Bejahungen. In uneigentlichem Sinne da-

gegen kann man Alles von ihm aussagen, da Alles, was über ihn ausgesagt werden kann, von ihm herrührt. Etwas Anderes als Gott und außer Gott gibt es nicht, so daß man ihm auch keine Eigenschaften beilegen kann, es müßten denn diese Eigenschaften sein unaussprechliches Wesen selbst seyn (I, 74). So sind auch die Namen, welche die h. Schrift von ihm gebraucht, nichts weiter, als unserem Wesen entnommene Bezeichnungen, wodurch seine unbegreifliche Idee unserem Verständniß näher gebracht wird. In diesem Sinne ist er die Liebe, als Ziel und Ruhepunkt aller natürlichen Bewegung, und als die Ursache von aller Liebe. Er allein verdient Liebe, weil er die einzige wahre Güte und Schönheit ist. Nur die Ursächlichkeit von Allem kann von ihm bejahend ausgesagt werden. Diese aber steht über den Kategorien, von denen keine auf den Begriff Gottes Anwendung findet (I, 74: **nulla categoria in Deum cadit**). Daher jener Unterschied zwischen verneinender (*ἀποφατική*, **abnegativa**) und bejahender (*καταφατική*, **affirmativa**) Theologie; von denen die erstere verneint, daß das Wesen, oder die Substanz Gottes etwas Seyendes, d. h. etwas Aussprechbares, oder Erkennbares sey; die andere alles Seyn von ihm aussagt, nicht um ein Seyendes zu bestätigen, sondern um dadurch anzuzeigen, daß Alles, was von ihm ist, auch von ihm ausgesagt werden kann, da sich vernünftiger Weise das Ursächliche durch das Geursachte bezeichnen läßt (I, 14).

So stimmt Erigena im Allgemeinen mit der Art und Weise überein, in welcher der Areopagite den Begriff Gottes bestimmt, nämlich an sich betrachtet als eine reine Negation. Allein schon hier finden wir in der Lehre des Scotus einen wesentlichen Fortschritt, als Frucht jener Verbindung der Aristotelischen Nüchternheit und Besonnenheit mit dem Platonischen Ideenreichthume. Denn während beim Areopagiten in dem Buche von den Namen Gottes das negative Resultat ohne weiteres Princip an den einzelnen Namen, die man Gott beilegt, nachgewiesen wird, geht Scotus von dem Grundsatze aus, daß keine Kategorie, d. h. keine Bestimmung des endlichen Verstandes, auf Gott übergetragen werden darf, und daß somit sein Wesen über jeden Begriff erhaben ist. Diesen allgemeinen Satz wendet er sofort auf die Eigenschaften an, und sucht zuletzt im Einzelnen an den Namen, die Gott in der h. Schrift beigelegt werden, nachzuweisen, daß die-

selben nur in sofern von ihm bejahend ausgesagt werden können, als er die **Ursache** von Allem ist.

b) Die idealen Principien.

Sofern nun bei dem Wesen Gottes irgend eine Bejahung zulässig ist, ist damit zugleich auch der Begriff der Schöpfung gesetzt, weil die Ursache nicht ohne ihre **Wirkung**, der Schöpfer nicht ohne das Geschöpf gedacht werden kann. Daher begegnen wir schon bei der Natur, die schafft und nicht geschaffen wird, vielfachen Andeutungen über die Schöpfung. Das Schaffen ist eins mit dem Seyn Gottes in einfacher und ungetheilter Einheit; im andern Falle wäre die Schöpfung für ihn eine zufällige Bestimmung, und er fiele unter den Begriff der Zeit und Bewegung. Sagt man daher, Gott schaffe Alles, so heißt das so viel als: er ist in Allem, existirt als das Wesen von Allem (I, 74. III, 8). **Die Schöpfung ist Offenbarung** (I, 14); und gleichwie der gesammte Fluß aus der Quelle entspringt, und in seinem Bette das Wasser, das der Quelle entfließt, so weit es auch gehen mag, unaufhörlich und ohne Unterbrechung fortströmt: so fließen auch die Güte, das Seyn, das Leben, die Weisheit Gottes, sammt Allem, was sich in der Urquelle von Allem befindet, zuerst in die Grundursachen aus, und geben diesen Realität; sodann verlaufen sie sich durch die Grundursachen in die Wirkungen derselben auf unaussprechliche Weise, in den ihnen entsprechenden allgemeinen Ordnungen, indem sie immer vom Höhern zum Niederern herabsteigen, und kehren zuletzt durch die geheimsten Poren der Natur im verborgensten Flusse zu ihrer Quelle zurück (III, 4). Da Seyn und Wollen (I, 13), und Wollen und Machen (I, 74) in Gott eins ist, so muß auch Seyn und Machen bei ihm eins seyn. Somit ist die Schöpfung, oder Offenbarung Gottes, eine Selbstschöpfung, oder Selbstoffenbarung. Als solche aber muß sie nothwendig auch ewig seyn. Man würde sich sehr täuschen, wenn man glauben wollte, dieses Machen, diese schöpferische Thätigkeit Gottes beziehe sich bei Scotus nur auf die reale Welt: im Gegentheil ist diese bedingt durch einen höheren, rein idealen Act der Schöpferkraft Gottes: nämlich durch die **idealen Principien**, in denen sich Gott zunächst offenbart. Es ist bis jetzt noch nicht zu einer allgemeinen Verständigung darüber

gekommen, was Scotus sich unter seinen Grundprincipien (causae primordiales) gedacht habe. Nun ist es zwar richtig, daß dieselben zu der Platonischen Ideenlehre in enger Beziehung stehen: allein noch bedeutender ist der qualitative Unterschied beider. Unverkennbar sind die Grundprincipien des Scotus nur in dem Logos und durch den Logos real. Somit ist seine Lehre wesentlich eine trinitarische. Dieß zeigt auch ganz deutlich der Inhalt des zweiten Buchs von der Eintheilung der Natur, wo der Logos vorgestellt wird, und zwar nicht bloß nach seiner idealen Seite, sondern in seiner realen Erscheinung als Erlöser. Erst von diesem Punkte aus geht die Erörterung auf die idealen Principien über, eben sofern diese von dem Worte Gottes gesetzt sind. Somit können wir die Grundursachen füglich als die in dem Logos real gewordenen Gedanken Gottes begreifen. Sie urständen in der Weisheit des Vates, und kommen, ewig in diesem ihrem Urgrunde verharrend, in ihren Wirkungen unaufhörlich zur Erscheinung (II, 18). Allein sie haben nur dadurch Realität, daß Gott sie in seinem Worte als die allgemeinen Ursachen der geistigen und sinnlichen Wesen schuf. In sofern der Sohn nie ohne die natürlichen und in ihm geschaffenen Grundursachen ist, sind diese gleich ewig mit ihm; ja sie sind sogar gleich ewig mit Gott, weil sie von Ewigkeit her in Gott ohne ein zeitliches Princip begründet sind. Dieß ist jedoch nur ihre ideale Berechtigung; als real, d. h. als geworden, oder geschaffen, sind sie weder mit dem Logos, noch mit Gott gleich ewig; Letzteres nicht, weil das Geschaffene mit dem Schöpfer nicht gleich ewig seyn kann; Ersteres nicht, weil die Kunst des Künstlers den von ihm in der Kunst dargestellten Ideen vorausgeht (eod. 21): also sind sie von dem Vater in dem Sohne geschaffen. Aus diesem Grunde heißt auch der Sohn Gottes Logos. „Der eingeborne Sohn Gottes wird von den Griechen λόγος, d. h. Wort, oder Vernunft, oder Ursache genannt: Wort, weil durch ihn Gott, der Vater, sprach, daß Alles werde; ja weil er selbst des Vaters Sprechen, Sprache, oder Rede ist; Vernunft, weil er der Prototyp (principale exemplar) alles Sichtbaren und Unsichtbaren ist, und deßhalb von den Griechen ἰδέα, d. h. Begriff (species), oder Gestalt genannt wird. Denn in ihm sah der Vater Alles, wovon er wollte, daß es gemacht werde, bevor es wurde, als ein zu Machendes. Die Ursache ist er, weil die

Gründe von Allem ewig und unwandelbar in ihm bestehen" (III, 9. coll. II, 2 u. 26). Zur Erscheinung kommen die im Sohne geschaffenen Grundursachen durch den h. Geist. So kommt dem Vater das Schaffen; dem Sohne das allgemeine, substanzielle und einfache Werden der Grundursachen, und dem h. Geist die Vertheilung der Grundursachen in ihre Wirkungen, d. h. in die Gattungen und Arten, Zahlen und Verschiedenheiten zu (II, 22). Vom Allgemeinen ausgehend bewegt sich die Idee fort zu der Besonderung der idealen Principien in dem Logos, die zuletzt durch den h. Geist das Moment der Einzelheit erreichen.

Es bedarf keines Nachweises, wie dieses Grundprincip Erigena's mit dem Trinitatsbegriffe des Hegel'schen Systems die mannigfachsten Berührungspunkte darbietet, weßhalb er sich auch denselben Vorwurf, den man der Hegel'schen Schule macht, zugezogen hat, nämlich: daß seine Trinität keine persönliche sey, sondern nur die einzelnen Momente in der Idee Gottes darstelle. In wie weit dieser Vorwurf in Beziehung auf Hegel gegründet sey: dieß zu untersuchen ist hier nicht der Ort; nur so viel bemerken wir, daß die verschiedenen Versuche, die in neuester Zeit theils innerhalb, theils außerhalb dieser Schule gemacht wurden, die Dreipersönlichkeit Gottes philosophisch zu begründen, darum zu keinem genügenden Resultate geführt haben, weil man den Begriff der Persönlichkeit einseitig bestimmte, indem man ihn nicht gehörig von dem Begriffe der Subjectivität unterschied. Indessen scheint auch Erigena gefühlt zu haben, daß er durch seine Fassung der göttlichen Trinität Gefahr laufe, gegen das kirchliche Dogma zu verstoßen, und er unterwirft deßhalb am Schlusse des zweiten Buches die Frage: in wiefern Vater, Sohn und Geist als drei eins seyen? einer genaueren Prüfung. Es genügt ihm der kirchliche Ausdruck nicht ganz, und er stellt daher den Satz voran: der Vater ist die Ursache des Sohnes nicht der Natur nach, denn diese ist in Vater und Sohn eine und dieselbe, sondern nach dem Verhältnisse des Zeugenden zum Gezeugten, der vorangehenden Ursache zur nachfolgenden. Damit verbindet er eine bestimmtere Fassung des Verhältnisses der beiden ersten Personen in der Gottheit zu dem heiligen Geiste, wodurch er zwischen der Lehre der griechischen Kirche, die den h. Geist bloß vom Vater ausgehen läßt, und der römi-

schen, die ihn vom Vater und Sohn ausgehen läßt, vermittelnd auftritt, indem er den Ausdruck: der h. Geist geht vom Vater und vom Sohne aus, mißbilligt, und ihn durch die Formel ersetzt wissen will: der Geist geht vom Vater durch den Sohn aus, weil der h. Geist unmöglich zwei Principien haben kann. Für diese Ansicht werden verschiedene Beispiele beigezogen, und besonders das beliebte Verhältniß des Feuers zum Strahle und zum Glanze. Dabei darf an eine Verminderung der göttlichen Natur in einer der Personen nicht gedacht werden; sie ist in allen Dreien ganz und vollkommen (II, 32). Zwar meint Erigena, hierin durchaus mit dem römischen Symbolum übereinzustimmen: allein wenn dieß auch dem Sinne nach der Fall war, so doch nicht in Beziehung auf die Form, denn auf der Synode zu Toledo (589) war ausdrücklich die Augustinische Lehre bestätigt worden, daß der Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe. Können wir daher schon hierin einen Fortschritt und eine Weiterbildung der kirchlichen Lehre erblicken; so ist dieß noch mehr der Fall bei dem Satze: der Sohn werde durch den Vater von dem h. Geiste geboren, wofür Scotus sich weder auf griechische, noch auf römische Auctorität berufen konnte. Um so mehr hält er sich an die h. Schrift, wo der Engel zu Maria sagt: der h. Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten dich überschatten (Luc. 1, 35); und an einer andern Stelle zu Joseph: Joseph, du Sohn Davids, verstoße nicht Maria, deine Gemahlin, denn das von ihr geboren ist, das ist vom h. Geiste (Matth. 1, 20). Noch weit bedeutsamer ist der zweite Beweis, der von dem Sacrament der Taufe hergenommen wird. In der Taufe soll nämlich Christus in sofern durch den h. Geist empfangen und geboren werden, als das Wort Gottes von dem h. Geiste und durch denselben in den Herzen der Gläubigen empfangen und geboren wird. Durch diese Behauptung wird die ideelle Auffassung der Trinitätslehre durch Scotus am offenbarsten bestätigt. Christus ist nicht bloß Mensch geworden, sofern er von der Jungfrau geboren wurde, sondern er wird es durch die Vermittelung des h. Geistes noch immer in den Herzen der Gläubigen im Sacramente. Seine Erscheinung im Leibe war das Moment, das er als Erlöser der Welt für sich sowohl, als für die ganze Menschheit in seinem Tode aufhob, und nachdem er wieder in seine Idealität zurückgekehrt ist; wird er von dem h.

Geiste in den gläubigen Herzen ohne Aufhören empfangen und geboren. Es könnte befremden, warum Erigena diesen Satz nicht vielmehr am Sacramente des h. Abendmahls weiter ausgeführt hat, da es sich ja hier hauptsächlich um die reale Gegenwart Christi handelt, während bei der Taufe die Geburt Christi im Menschen doch nur als eine ideelle Theilnahme an seiner Persönlichkeit durch den Glauben erfolgt. Allein wenn man auch nicht sagen will, das Abendmahl sey gewissermaßen die im Gläubigen zur Vollendung gekommene Personification Christi, die in der Taufe ihren Anfang nahm; so muß man wenigstens zugeben, daß das Empfangen- und Geborenwerden Christi am schicklichsten mit demjenigen sacramentalen Acte verglichen werden kann, der die neue Geburt des Menschen begründet.

Die Sache schien darum nicht mit Stillschweigen übergangen werden zu dürfen, weil es von Wichtigkeit gewesen wäre, in den Büchern über die Eintheilung der Natur Erigena's Ansicht über das Abendmahl wenn auch nur angedeutet zu finden, da die Schrift, die er über die Eucharistie geschrieben haben soll, schon dadurch sehr zweifelhaft wird, weil die Schriftsteller der nächstfolgenden Jahrhunderte nach ihm entweder nur von einer Schrift des Ratramnus, oder von einer des Scotus über das Abendmahl reden, und weil dem, der die eine kennt, die andere unbekannt ist. Erst später hat man beide Schriften als verschieden zusammen genannt, und da sich in Codd. nur die des Ratramnus fand, die des Scotus für verloren erklärt. Dagegen behauptet P. de Marco (ep. ad d'Acherium; in des Letztern Spicilegium T. III, p. 852; ed. II.), daß die vermeintlichen zwei Schriften nur eine einzige seyen, die dem heterodoxen Scotus angehöre. Die Identität beider, zugleich aber, daß Ratramnus der Verfasser sey, hat Laufs nachgewiesen [1]. Uebrigens sind durch diese scharfsinnige Untersuchung die Acten noch nicht geschlossen, obschon es sehr wahrscheinlich ist, daß man durch das System Erigena's veranlaßt seyn konnte, unter seinem schon damals vielfach angefeindeten und verdächtigten Namen eine Schrift zu verdammen, die wegen ihrer idealen Auffassung des Dogmas

---

1) Gieseler's Kirch. Gesch. 3. Aufl. Bd. II. Abthl. I. S. 103. Anmerk. f.

von der Eucharistie bereits früher auf Erigena zurückgeführt wurde. Merkwürdig ist es jedenfalls, daß Erigena in seiner Eintheilung der Natur auf die Eucharistie gar keine Rücksicht zu nehmen scheint, außer in der einen Stelle IV, 20; während er seine Lehre von der Prädestination ziemlich ausführlich aus einander setzt. Je räthselhafter nun aber Erigena's Stillschweigen über diesen hochwichtigen Punkt erscheinen muß, desto willkommener ist der unerwartete Aufschluß, den C. Höfler in dem zweiten Bande seiner Geschichte der deutschen Päpste (S. 80 u. 81) nicht nur zur definitiven Feststellung von Erigena's Ansicht über das h. Abendmahl, sondern vorzüglich auch als eine ernste Aufforderung zu wiederholter Prüfung der von Laufs angeführten Gründe, durch welche er die in Frage stehende Schrift dem Ratramnus vindicirt, dem gelehrten Publicum gab. Derselbe hat nämlich aus dem im Vatican in Manuscript vorhandenen Commentar des Erigena zu Dionysius Areopagita, von Dr. Greith ihm mitgetheilt, folgende Stelle in seinen Text aufgenommen, die wir ihrer hohen Wichtigkeit wegen in der Ursprache beifügen: **Sequitur: „et in unum principationis ipsam divinissimae eucharistiae assumptionem." Intuere, quam pulchre, quam expresse asserit: *visibilem* hanc *eucharistiam*, quam quotidie sacerdotes ecclesiae in altari conficiunt ex sensibili materia panis et vini, quamque confectam et sanctificatam corporaliter accipiunt: *typicam esse similitudinem spiritualis principationis Jesu,* quam fideliter *solo intellectu* gustamus, h. e. intelligimus inque nostrae naturae interiora viscera summimus ad nostram salutem et spirituale incrementum et ineffabilem deificationem. Opportet ergo, inquit, humanum animum ex sensibilibus rebus in coelestium virtutum similitudinem et aequalitatem assendentem arbitrari divinissimam eucharistiam visibilem in ecclesia conformatam maxime typum esse participationis ipsius, qua et nunc participamus per fidem et in intero participabimus per speciem, eique adunabimur per caritatem. Quid ergo ad hanc magni theologi Dionysii praeclarissimam tubam respondet, qui visibilem eucharistiam nihil aliud significare praeter se ipsam volunt asserere? dum clarissima tuba praefata clamat, non illa sacramenta visibilia colenda, neque pro veritate amplexanda, quia significativa veritatis sunt, neque propter se ipsa inventa, quoniam in ipsis finis intelligentiae non est, sed**

propter incomprehensibilem veritatis virtutem, quae Christus est in unitate humanae divinaeque suae substantiae; ultra omne quod sensu sentitur corporeo, super omne quod virtute percipitur intelligentiae, Deus invisibilis in utraque sua natura.

Jedenfalls erhellt aus dieser Zusammenstellung der leiblichen Geburt Christi durch den Geist mit seiner Geburt im Menschen bei der Taufe, wie ideell Erigena den Begriff der Persönlichkeit in den drei Hypostasen der Gottheit sich dachte. Noch deutlicher wird dieß, wenn er die Frage aufwirft: ob aus dem Seyn, oder der Substanz des Vates der Sohn geboren werde, und der Geist ausgehe? — und diese dahin beantwortet, daß, da das allgemeine Seyn der Güte die eine und gemeinschaftliche Natur der drei Substanzen sey, man auch sagen müsse, der Sohn werde von der Substanz des Vaters geboren, und der Geist gehe von der Substanz des Vaters aus; weil wenn der Eine vom allgemeinen Seyn geboren würde, der Andere ausginge, sie weder geboren würden, noch ausgingen. Hieraus wird klar, daß Erigena sich die Substanz als die persönliche Umschreibung vorstellte. Unter Substanz aber konnte er nichts Anderes verstehen, als den Inbegriff immanenter Bestimmungen, die der einzelnen Person in der Gottheit zum Unterschiede von der andern zukommen. Hierin nun liegt offenbar die beste Widerlegung des Vorwurfs wegen pantheistischer Begriffsverwirrung; denn das Wesen des Vaters ist ja bei Scotus nicht die allgemeine Kategorie des Seyns, die erst im Sohne wird; sondern die unaussprechliche und überwesentliche Wesenheit, zu deren Begriff es gehört, die Ideen, die sie in sich verschließt, in schöpferischer Thätigkeit aus sich selbst herauszusetzen.

Mit dieser Trinitätslehre hat Scotus seinen Meister Dionysius weit hinter sich gelassen; denn während beim Letztern das Werden der Ideenwelt aus Gott nur ganz unbestimmt durch den Logos vermittelt erscheint, hat Erigena die Idee des Logos, als des Trägers der göttlichen Gedanken, speculativ begründet, und durch die Abschließung seiner Trinitätslehre in dem h. Geiste einen Punkt gewonnen, von dem aus die Idee in ihre reale Erscheinung umschlägt.

c) Die Schöpfung.

Jetzt erst, nachdem die Idee Gottes sich in die Momente ihrer Dreipersönlichkeit aus einander gelegt hat, folgt der eigentliche Begriff der Schöpfung. Und doch war schon bei den idealen Principien von der schöpferischen Thätigkeit Gottes die Rede, und es könnte scheinen, daß, wenn die Grundursachen des Scotus von ihm als geschaffen vorgestellt werden, dasselbe auch bei dem Sohne, als dem Träger dieser Grundursachen der Fall seyn müsse. Aus diesem Grunde behauptet auch Görres geradezu, dadurch daß Scotus sich gedrungen gesehen, den Sohn zum Geschöpf des Vaters zu machen, habe er sich in dem entschiedensten Widerspruche mit der kirchlichen Lehre finden müssen. Allein dieses ganze Raisonnement beruht auf einer falschen Voraussetzung, wozu Erigena freilich selbst die Veranlassung dadurch gegeben hat, daß er den Begriff des Schaffens von dem der Schöpfung nicht gehörig unterschied. Allerdings nennt er auch das Werden der Grundprincipien in dem Sohne durch den Vater ein Schaffen; dieses Schaffen jedoch ist ihm nichts weiter, als der immanente Proceß der göttlichen Selbstoffenbarung in seiner Dreipersönlichkeit. Daß er dadurch mit dem kirchlichen Dogma in Widerspruch gerieth, ist noch sehr zu bezweifeln; nach der Synode von Constantinopel bekannte das Morgen- und Abendland den Glauben an die ungeschaffene, gleichwesentliche und gleichewige Trias: Drei Personen, nicht nach dem Wesen, sondern nach ewigen Verhältnissen in dem einen göttlichen Wesen, bis Augustin und Boëthius der Lehre die strengere Fassung gaben: drei Personen in dem einen, wahren, unveränderlichen Gotte, ohne alle Mehrheit im göttlichen Wesen. Das Wort: „ungeschaffen" gibt offenbar nicht den Ausschlag; denn mag man auch sagen was man will, wenn man sich etwas Bestimmtes darunter denken soll, so muß in dem Geborenwerden des Sohnes aus dem Vater und in dem Ausgehen des h. Geistes von beiden doch etwas ausgedrückt seyn, das, wenn auch kein Vorangehen der Zeit nach, oder eine qualitative Verschiedenheit, oder wenigstens eine ideale Priorität involvirt, die dem Vater von den beiden andern Personen zukommt. Und dieß ist auch die Ansicht Erigena's: denn der Vater schafft die Grundprincipien im Logos nicht zeitlich, sondern ewig;

um so mehr muß das Geschaffenseyn des Sohnes ein ewiges seyn, obschon dieser Ausdruck nicht einmal vorkommt, sondern immer nur von einem Geborenwerden des Sohnes vom Vater die Rede ist. Scotus unterscheidet ja genau zwischen dem Logos und den idealen Principien; die letztern sind ihm nur in sofern eins mit dem Logos, als die vom Künstler (= Gott) dargestellten Ideen (= Grundprincipien) identisch mit der Kunst (= Logos) des Künstlers sind. Es offenbart sich in diesem Beispiele eine vortreffliche Einsicht in das Wesen des logischen Begriffs. Die Person des Künstlers ist das Allgemeine; zur Besonderheit wird dieses in der Kunst, die der allgemeinen Substanzialität der Persönlichkeit den bestimmten, oder besondern Inhalt des künstlerischen Bewußtseyns gibt. Dieses aber unterscheidet sich durch die künstlerische Conception der einzelnen Ideen von sich selbst; und doch sind diese einzelnen Bestimmungen nur immanente Momente im allgemeinen Begriffe der Kunst, und eben so sehr in und mit einander, als das eine dem andern seiner idealen Bedeutung nach vorausgeht. Dabei ist die Conception der einzelnen Kunstidee durchaus noch nicht das einzelne Kunstgebilde, und wenn daher das substanzielle, bestimmungslose Seyn der Idee (= dem allgemeinen Begriffe der Kunst, oder besser des Kunstschönen) sich in die Substanz des Vaters (= der Persönlichkeit des Künstlers) unterscheidet, dessen Gedanken (= den einzelnen Ideen im Bewußtseyn des Künstlers) durch oder in dem Logos (= der realen Kunst, als einem bestimmten Prädicate an der allgemeinen Persönlichkeit des Künstlers) sich entfalten, so sind dieß noch lauter ideelle Bestimmungen, aus denen erst in weiterer Folge der Begriff der realen Schöpfung resultirt. Besteht man daher auch darauf, daß Erigena den Logos vom Vater geschaffen seyn lasse, so ist wenigstens damit keine zeitliche Priorität behauptet; denn er begreift ausdrücklich im Sinne der griechischen Kirchenlehrer die Einheit der drei Substanzen des göttlichen Seyns als ein Verhältniß, oder eine Beziehung; jedoch so, daß der Begriff Gottes an und für sich auch über diese Kategorien unendlich erhaben ist, und, wie namentlich bemerkt wird, nicht an dasselbe Verhältniß gedacht werden darf, das z. B. zwischen Abraham und Isaak Statt fand (I, 17). Vor der Schöpfung der wirklichen Welt kann überhaupt von Raum und Zeit nicht die Rede seyn, und beide hören auch wieder mit der

Welt auf; denn wenn es nichts mehr zu messen und zu bewegen gibt, müssen auch die Kategorien des Maaßes und der Bewegung wegfallen (I, 17. V, 18). Diese ideale Schöpfung Gottes schließt sich also an die Trinität so an, daß der Vater die zeugende Ursache des aus ihm gebornen eingebornen Sohnes ist; der Sohn die Ursache aller in ihm vom Vater geschaffenen Grundursachen; endlich der Vater wiederum die Ursache des von ihm ausgehenden h. Geistes, und dieser die Ursache der Trennung, Vielheit und Sonderung aller der vom Vater im Sohne geschaffenen Ursachen, in ihren allgemeinen, besondern und einzelnen Wirkungen, nach der Natur und nach der Gnade (II, 32).

Somit ist im Gegensatze zu der allgemein schaffenden Thätigkeit oder Ursächlichkeit Gottes die eigentliche Schöpfung das Werk des h. Geistes. Der Grund derselben übersteigt alles Erkennen, und ist nur dem Worte, in welchem sie geschaffen wurde, bekannt; und man kann nur sagen, daß die göttliche Güte von Ewigkeit her Alles, was zu schaffen war, sah, und darum auch schuf, weil bei ihr das Sehen dem Wirken nicht vorausgeht (III, 17); wie bei Platon Gott, auf die ewig vollkommenen und seyenden Ideen schauend, die Sinnenwelt zu einem vergänglichen, veränderlichen Abbilde der ewigen Ideenwelt schuf. Diese Schöpfung selbst nun geschah aus Nichts, was nur von der Schöpfung, nicht aber auch vom Schöpfer ausgesagt werden kann. Denn wenn man gleich der überwesentlichen Gottheit das Nichtseyn beilegt, so doch nicht das Nichtsseyn, indem das Nichtseyn mehr als Seyn bedeutet. Dagegen empfing das, was gar nicht war, das Seyn aus dem Nichts; denn es wurde, weil es nicht war, bevor es wurde (III, 5). Das Wort Nichts bezeichnet nicht etwa etwas Materielles, eine Ursache des Existirenden, ein Ausgehen, eine Veranlassung zu der Schöpfung des Seyenden; eben so wenig Etwas, das mit Gott gleiches Seyn und gleiche Ewigkeit hätte, oder außer Gott durch sich selbst bestände, oder durch ein Anderes, von dem Gott gleichsam den Stoff für die Anfertigung der Welt empfangen hätte; sondern es bedeutet die Beraubung alles Seyns, oder besser die gänzliche Abwesenheit desselben (eod.). In Beziehung auf die Schöpfung besagt es nichts Anderes, als daß sie einmal nicht war; allein eben so sehr muß man sagen, daß sie von Ewigkeit her war: ersteres der Erscheinung, oder Wirkung, letzeres der Ursache nach

(III, 15). Das Seyn der Idee ist ein ewiges, aber ihre zeitliche und räumliche Erscheinung, der Niedergang der ewigen Dreieinigkeit in die Vielheit etwas Gewordenes. Aus denselben Gründen ist auch die Materie, sofern sie überhaupt ist, aus Gott, der in der Creatur sich selbst offenbart, als unsichtbar sichtbar, als unbegreiflich begreiflich, als form- und gestaltlos geformt und gestaltet, als übernatürlich natürlich, als einfach zusammengesetzt, als unendlich endlich, als unbeschränkt beschränkt, als überzeitlich zeitlich, als überräumlich räumlich, als Alles schaffend in Allem geschaffen wird (III, 17). In welcher Stufenreihe diese Schöpfung erfolgte, sucht Scotus in allgemeiner Weise an den sechs Tagewerken der biblischen Schöpfungsgeschichte nachzuweisen, die in dem Menschen ihre Spitze und Vollendung erreicht.

d) Der Mensch.

Wie im göttlichen Verstande der Begriff der Schöpfung das Wesen derselben ist; so ist der Mensch, als der im göttlichen Verstande von Ewigkeit her gebildete intellectuelle Begriff, das Wesen der Dinge, deren Begriff er ist. Schon durch diese Andeutung wird es klar, in welchem Verhältnisse der Mensch zum Logos steht: während dieser der Träger der idealen Principien, oder der Gedanken Gottes ist, so ist der Mensch der Träger derselben in die Erscheinung ausgesetzten Gedanken. Es braucht nicht erst darauf aufmerksam gemacht zu werden, welch' ein Reichthum speculativer Ideen in diesem einen Satze ausgesprochen ist, und wie befruchtend derselbe auf die Gestaltung der Theologie hätte einwirken können. Denn nur auf diese Weise ist das göttliche Ebenbild, das der Mensch ursprünglich trug, und welches er in Christo wieder gewinnen soll, nicht bloß etwas Aeußerliches, sondern die substanzielle Grundlage für den Begriff des Menschen selbst. Darum geschieht es auch, daß Scotus dem Menschen die göttliche Ebenbildlichkeit unbedingt zuerkennt. Wie nämlich auf die göttliche Trinität die Kategorien des Seyns, der Kraft und der Wirksamkeit metaphorisch angewendet werden können; so findet dieses dreifache Verhältniß beim Menschen wirklich Statt; und zwar in der Art, daß das Seyn dem Ebenbilde des Vaters, die Kraft dem Ebenbilde des Sohnes, die Wirksam-

keit dem Ebenbilde des h. Geistes entspricht. Die Bewegung der geistigen Natur des Menschen, die das allgemeine Seyn begreift, ist die Intelligenz, die auf ihr Urbild, den Grund alles Seyns, nämlich den überwesentlichen Gott, gerichtet, diesen als über jeden Begriff erhaben nicht begrifflich zu fassen vermag. Dagegen bezieht sich die zweite Bewegung der Seele, die Kraft, die in der Vernunft ausgeprägt ist, auf die Ursache von Allem, d. h. auf die idealen Principien der Welt, somit auf den Logos, der diese in sich befaßt, und eignet sich diese durch den Proceß des Wissens an: mit andern Worten, sie stellt die Grundursachen durch das Erkennen, oder Begreifen derselben in sich dar; denn eben dadurch, daß sie dieselben begreift, werden sie in ihr real. Diese beiden Bewegungen sind einfacher Natur; die letzte dagegen, welche den der Wirksamkeit entsprechenden Sinn begreift, ist zusammengesetzt, sofern sie, von der äußern Erscheinung der Dinge ausgehend, erst zu den Gründen der Erscheinungen aufsteigt. So theilt sich der menschliche Sinn gewissermaßen in einen äußern und innern, von denen der erstere die durch seine Organe in sich aufgenommene objective Erscheinung noch nicht mit sich identisch weiß. Wir könnten dieß die Anschauung nennen, bei welcher das Subject noch in einem ganz äußerlichen Verhältnisse zu der Sinnenwelt steht. Der innere Sinn dagegen, oder die Vorstellung, hebt diesen Widerspruch dadurch auf, daß er das ihm durch den äußern Sinn Zugetragene als seinen eigenen Inhalt setzt, in sich gleichsam reproducirt. Indessen darf sich der innere Sinn in seiner Vorstellung nicht abschließen, sondern muß seinen Inhalt in die Sphäre der Vernunft eintragen, oder die Wirkung auf ihre Ursache zurückführen, die wiederum in ihrem Urgrunde wurzelt; so daß also der äußere Sinn in dem innern Sinne bewußt geworden, durch die Vernunft zu den Ursachen der Erscheinungen, und von diesen durch die Intelligenz zu dem Urgrunde alles Seyns aufsteigt. Und wie nun der Künstler seine Kunst in sich und aus sich erzeugt, und in ihr seine Gebilde zum voraus denkt; so erzeugt die Intelligenz aus sich und in sich ihre Vernunst, in der sie Alles, was sie bilden will, vorauserkennt und ursächlich schafft. Darum nennt man die Vernunft passend die Form des Geistes, in der dieser, an und für sich unbegreifbar, begriffen wird. Alles das aber, was die Intelligenz, in dem erkennenden Anschauen der Grundursachen,

ihrer Kunst, d. h. der Vernunft, einbildet, das theilt sie durch die Sinne in die besondern Gründe der einzelnen Dinge (II, 23).

Diese ganze Bewegung des menschlichen Geistes war vor der Sünde eine vollkommen selbstbewußte; d. h. die Seele besaß die vollkommenste Kenntniß ihrer selbst und ihres Schöpfers: jedoch letzteres nur in Beziehung auf die Ursächlichkeit des Schöpfers. So lange nämlich ihre erhabene Stellung in der Schöpfung nicht verrückt, sie selbst die unendliche Persönlichkeit war, welche die aus den Grundursachen in die Erscheinung übergetragenen Wirkungen in ihrem Begriffe zur Einheit zusammenfaßte: so lange war der Makrokosmus der Schöpfung in dem Mikrokosmus des menschlichen Geistes noch nicht getrennt und geschieden, sondern nur in diesem und durch diesen, wie die idealen Principien nur in dem Logos und durch den Logos sind. Demzufolge war also die ganze Schöpfung in dem Menschen begriffen und enthalten, wie dieß Scotus durch seine allegorische Interpretation an der biblischen Schöpfungsgeschichte nachweist. Den Beweis dafür, daß Alles in Adam geschaffen wurde, findet er darin, daß die Erschaffung desselben das sechstägige Schöpfungswerk schließt. Auch hätte der Mensch nicht berufen seyn können, die ganze Schöpfung zu beherrschen, wenn er nicht den Begriff von Allem hätte, was die geschaffene Welt enthält. Sofern er nun aber den Begriff, oder den Gedanken hat, ist er der Begriff; denn Denken und Seyn sind bei Scotus nicht nur im göttlichen Geiste, sondern auch im menschlichen eins. „Der Engel wird im Menschen dadurch, daß der Mensch den Begriff des Engels hat, d. h. diesen denkt; und umgekehrt der Mensch im Engel durch den Begriff des Menschen im Engel, wie auch wir gegenseitig Einer durch den Begriff des Andern eins werden" (IV, 9). Denselben Gedanken finden wir in dem Satze ausgesprochen, daß Seyn und substanzielle Bewegung in der Seele eins und dasselbe seyen, indem die Bewegung der Seele eben das Erkennen oder Denken ist (II, 23).

Dieß jedoch war die ideale Bestimmung, oder der ursprüngliche Zustand des Menschen, den er durch die Sünde verlor; allein er soll und kann ihn wieder erlangen durch Christum, als das ideale Vorbild, oder Haupt der Schöpfung. Hätte er die Schöpfung nicht durch die Sinne und Organe des sterblichen Leibes,

sondern ohne alle Bewegung, weder im Raume, noch in der Zeit, bloß durch einen vernünftigen Einblick in die natürlichen und innern Ursachen der Welt regiert, gleichwie Gott, auf die idealen Principien hinblickend, diese schafft (IV, 10): so fände kein Unterschied Statt zwischen seiner sinnlichen und seiner geistigen Natur; denn er wäre ganz Geist (II, 9); seine Intelligenz kreiste, gleich den himmlischen Wesen, um ihren Urgrund (II, 23); was zur Folge hätte, daß, da er ohne Ausnahme und unablässig den wahren Begriff der Dinge aus der Ursache derselben schöpfte, die Dinge selbst, sofern sie in ihm, als ihrem Grunde, wurzelten, gut und vollkommen seyn müßten, weil dem vollkommenen Denken auch ein vollkommenes Seyn entspräche. In diesem Sinne hat man es zu verstehen, wenn Scotus die ganze Schöpfung auf die Güte Gottes zurückführt, also gut seyn läßt. Einiges hat die göttliche Güte geschaffen, bloß damit es existirt; Anderes um außer der Existenz noch zu leben; noch Anderes hat zu dem substanziellen Leben auch den Sinn überkommen, zu dem in weiterer Reihe die Vernunft tritt, bis zuletzt die Intelligenz des Menschen die genannten natürlichen Bewegungen zur Vollkommenheit krönt (II, 24). Hätte nun die menschliche Natur ihrem Schöpfer unwandelbar angehangen, so wäre sie als der wahre Begriff der Schöpfung auch allmächtig: denn wenn sie wollte, daß irgend Etwas in der Natur geschähe, so müßte es nothwendig geschehen, weil sie nichts wollen könnte, wovon sie nicht wüßte, daß ihr Schöpfer es will (IV, 9). Trotz ihrer Freiheit von materieller Vermischung und Vervielfältigung in diesem ihren intelligenten Leben wäre sie doch nicht ohne Körper: nur darf man dabei nicht an den verweslichen Leib denken, den der Mensch wegen der Sünde erhielt; sondern der ursprüngliche Körper des Menschen war geistig und unsterblich, und überhaupt von der Beschaffenheit, wie er nach der Auferstehung seyn wird (IV, 10). Derselbe war nicht nach der Seele geschaffen; sondern zugleich und mit einmal wurden bei jenem einen nach dem Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschen die Grundprincipien zu der Seele und dem Leibe aller Menschen gemacht (II, 25).

In dieser ursprünglichen Ebenbildlichkeit Gottes stand der Mensch auf einer- und derselben Stufe mit den Engeln. Nun findet zwar unverkennbar bei Scotus einiges Schwanken und Unbestimmtheit Statt in Beziehung auf dieses Verhältniß; indem es

bald scheint als wolle er die Menschen den Engeln, bald die Engel den Menschen unterordnen. Allein dieser Widerspruch ist nur ein scheinbarer, weil nach seinem Systeme die beiden einander widersprechenden Seiten Momente eines und desselben Begriffs sind. Als geistiges, folglich mit Intelligenz und Vernunft geschaffenes Wesen hat der Mensch dieselbe Berechtigung mit den Engeln (III, 39): allein durch die Sünde ging er seiner Intelligenz zwar nicht verlustig, dagegen wurde diese durch die ihr in Folge der Sünde anhaftende Materialität in ihrer gediegenen Lauterkeit geschwächt und getrübt. Von der andern Seite findet Erigena in der dem Menschen von der h. Schrift zuerkannten Ebenbildlichkeit Gottes einen Vorzug desselben vor den Engeln, denen das göttliche Ebenbild in der h. Schrift nirgends ausdrücklich beigelegt wird, obgleich, wie er selbst gesteht (l. c.), der Begriff eines intelligenten Wesens an sich schon diese Ebenbildlichkeit involvirt. Einen weitern Vorzug spricht er dem Menschen deßhalb zu, weil unserem Glauben zufolge die menschliche Natur, im Worte Gottes als Gott geschaffen, zur Rechten Gottes sitzt und regiert, während es von den himmlischen Kräften nur heißt, sie stehen vor Gott und dienen ihm (II, 23). Worin wir nun aber diesen Vorzug der Menschennatur zu suchen haben, ist eine andere Frage. Im Allgemeinen kann Scotus denselben nur in den Begriff des Menschen selbst, als des Oberhaupts der gesammten sichtbaren Schöpfung, gesetzt haben; und dieß ist auch wirklich in sofern der Fall, als er bei seiner Eintheilung der geschaffenen Natur in Intelligenz, Vernunft, Sinnliches und Sinnenloses, oder in Engel, Mensch, Thier, Pflanze, sammt allen den Körpern, die bloß dem Begriffe nach eine Spur des Lebens an sich tragen, der ersten Kategorie, oder den Engeln die Möglichkeit abspricht, auch das vernunftlose Leben in sich zu befassen (III, 39). Denn wenn auch die Intelligenz der Engel die Vernunft des Menschen begrifflich in sich hat, so ist dieß doch nicht zugleich in Beziehung auf die Thiere, Pflanzen, Steine u. s. w. der Fall, weil die Engel, wenn gleich nicht körperlos, nur einfache, geistige Körper ohne allen äußern Sinn besitzen, in denen sie den Menschen erscheinen (l. c. u. V, 38). Dagegen hat der Mensch vermöge seines Geistes eben so sehr an der Intelligenz der Engel Theil, als er durch seinen aus den vier Elementen, Erde, Wasser, Luft, Aether, zusammengesetzten Leib die

ganze sichtbare Körperwelt in sich befaßt. Diese Vorbildlichkeit des Menschen für die sichtbare Schöpfung ist ein vortrefflicher Gedanke: allein kommt Scotus dadurch nicht mit sich selbst in Widerspruch, da er ja, wie oben bemerkt wurde, den ursprünglichen Körper des Menschen geistig und unsterblich seyn läßt? Jedenfalls haben wir hier einen Punkt berührt, der, im Systeme Erigena's in den verschiedensten Formen wiederkehrend, immer dieselbe Schwierigkeit darbietet: wir meinen den Mangel einer absoluten Ausgleichung zwischen Idee und Erscheinung, zwischen Idealwelt und Sinnenwelt. Trotz seiner idealen Richtung hat nämlich Scotus einen zu gesunden realistischen Sinn, als daß er die Erscheinungswelt ganz in der Idee aufgehen ließe, und zu einem leeren Scheinbilde herabsetzte. Darum läßt er auch die Offenbarung Gottes durch alle Elemente der Schöpfung sich hinziehen: allein der Mikrokosmus der menschlichen Natur, in dem die beiden Gegensätze sich versöhnen, die Idee mit der Erscheinung sich zusammenschließen sollte, ist seiner ursprünglichen Bestimmung nach zu idealistisch gefaßt, als daß die Seite an ihm, die der realen Welt angehört und zugewendet ist, zu ihrem Rechte kommen könnte. Oder wie läßt sich die Schwierigkeit beseitigen, daß Erigena den äußern Sinn des Menschen gewissermaßen zum Organe des Bösen macht, indem derselbe dadurch, daß er der Seele die zahllose Menge sinnlicher Bilder zuträgt, diese so verwirrt, daß sie nie, oder nur selten ohne allen Irrthum über dieselben urtheilen kann (IV, 10)? Und doch bildet dieser äußere Sinn mit seinen Organen die leibliche Existenz des Menschen, die eben dadurch, daß sie aus den vier Elementen besteht, die Sinnenwelt in sich befaßt. Freilich könnte man sagen, Scotus habe sich zu diesem harten Urtheile über die äußern Sinne durch die allegorische Deutung der Schöpfungsgeschichte verleiten lassen, indem in der Reihe der sechs Tagewerke die wandelbaren Sterne als das Gegenbild des äußern Sinns aufgeführt sind: indessen muß bemerkt werden, daß auch in andern Zusammenstellungen dieß als die wahre Ansicht Erigena's erscheint. Denn einmal bemerkt er ausdrücklich, daß Gott, weil er die Sünde des Menschen voraussah, zwar Einiges an ihm gut und vollkommen geschaffen habe, nämlich die Seele, die Vernunft und den innern Sinn; Anderes dagegen nicht (l. c.). Unter diesem Andern aber kann nichts gemeint seyn, als der äußere Sinn.

Sodann läßt er den vergänglichen und materiellen Leib durch die eigene Wirksamkeit der Seele geschaffen seyn, zur Strafe für ihre Sünde (II, 25). Bei alle dem wird man nicht sagen können, der Idealismus des Systems habe nothwendig auf diese Consequenz führen müssen: sobald der äußere Sinn in einer untergeordneten Stellung zu der übrigen Natur des Menschen blieb, so daß die harmonische Einheit derselben nicht gestört wurde, ließ sich recht gut der Begriff des Menschen in seiner sinnlichen Erscheinung dargestellt denken. Indessen läßt sich nicht läugnen, daß diese Abneigung, die Unendlichkeit der Idee, oder den Begriff der menschlichen Natur sich vollkommen in der Beschränkung sinnlicher Erscheinung ausprägen zu lassen, einem tiefen philosophischen Bewußtseyn entsprang, wozu die Philosophie unserer Tage eine merkwürdige Parallele darbietet.

Somit werden wir sagen müssen, daß dem Erigena der äußere Sinn, oder das leibliche Daseyn des Menschen als Strafe für die Sünde erschien, und daß er nur die Intelligenz, die Vernunft und den innern Sinn als die immanenten Bestandtheile seiner ursprünglichen Natur betrachtete. Dabei bleibt es jedoch unbenommen, den innern Sinn aus elementaren Bestandtheilen zusammengesetzt sich zu denken, so daß auch bei dieser Voraussetzung die vorbildliche Stellung des Menschen zur sichtbaren Welt ungefährdet bleibt; oder ließe sich annehmen, vor der Sünde, zwar nicht der Zeit, aber doch der Idee nach, sey die sichtbare Schöpfung rein elementarisch, nicht in die unendliche Vielheit materieller Accidenzen aus einander gegangen gewesen. Zu einer Ausgleichung beider Ansichten gibt Erigena selbst dadurch Veranlassung, daß er auch die elementaren Stoffe unterscheidet; indem er einmal solche Elemente annimmt, die den Grundprincipien der sinnlichen Dinge angehören, und wegen ihrer allzugroßen Feinheit den geistigen Augen nicht bemerkbar, und ohne allen Durchmesser sind (II, 20. IV, 10); sodann die Elemente der körperlichen und vergänglichen Natur, in Zeit und Raum zwischen Zeugung und Auflösung hin und her schwankend (IV, 10). Somit hätten die Elemente der Grundprincipien für die sichtbare Welt ihr Organ an dem innern, die Elemente der vergänglichen Natur selbst aber das ihre an dem äußern Sinne. Dem mag jedoch seyn, wie ihm wolle: so viel ist gewiß, daß Erigena dem Begriffe nach entschieden einen Vorzug

des Menschen vor dem Engel behauptete; dieser aber kann kein anderer seyn, als die vollendete Ebenbildlichkeit Gottes, die nur beziehungsweise dem Engel als einem intelligenten Wesen zukommt. Will man sich daher die Thätigkeit des h. Geistes als eine gesonderte vorstellen, so kann man mit Recht behaupten, er habe zuerst die Grundprincipien der unsichtbaren Schöpfung in die Wirklichkeit exponirt; die ideale Vielheit der Grundursachen wurde in den Engeln eine reale; jedoch nur so, daß dieses Zahlenverhältniß in den Engeln ein rein intellectuelles war (II, 6: **angeli multiplicati sunt intellectualibus numeris**), indem das eine und ungetheilte Seyn der Engel zugleich und mit einem Mal in unzählige Myriaden vervielfältigt wurde (IV, 12. 23). Diese intellectuelle Vielheit im Gegensatze zu der sinnlichen, durch Zeugung hervorgebrachten, als die Vielheit des Denkens überhaupt, das bei aller Verschiedenheit und Trennung der Gedanken doch immer in der Einheit des allgemeinen Denkens beharrt. Während so die Engel in ihrer Vielheit die Einheit der Intelligenz des Vaters repräsentiren, ist in der Vernunft des Menschen der Logos mit dem ganzen Reichthume seiner Ideenwelt dargestellt; so zwar, daß der Urmensch, durch seine Intelligenz auf die ewige Gottheit hinblickend, die Principien der sichtbaren Welt durch die Vermittelung des h. Geistes aus seiner Vernunft in die Wirklichkeit eintrug. Diese dritte Schöpfung des Geistes stand durch den Sinn, und zwar den innern, in der innigsten Beziehung zum Menschen, in welchem sich die ganze sichtbare Welt, die von ihm ausgegangen, durch das Organ des innern Sinns abspiegelte. Dadurch entsprach der Sinn selbst dem Wesen des h. Geistes, der eben so sehr die Principien in ihrer realen Vielheit setzte, als dieselben in sich zur Einheit verband.

Dieß war der Begriff, oder der ideelle Zustand des Menschen, der in der Zeit nie existirte. Denn da der Begriff der Schöpfung überhaupt ein ewiger ist, so muß auch das Geschaffenseyn des Menschen als ein ewiges, außer aller Zeit liegendes gedacht werden. Dieser Zustand wird unter dem Bilde des Paradieses vorgestellt. Wenn es heißt: im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, so bedeutet dieß so viel: Gott schuf in seinem Worte die allgemeinen Principien der geistigen und sinnlichen Wesen. Die Erde aber war wüst und leer, d. h. unsichtbar und ungeordnet, wie die **LXX** übersetzen; weil die Ursachen der sichtbaren

Schöpfung noch ohne Form waren. Die Principien der intelligibeln Wesen dagegen sind mit den Worten bezeichnet: und Finsterniß war über den Wassern; weil die Dunkelheit ihrer Natur alle Erkenntniß überragt, während die h. Dreieinigkeit, als der Geist Gottes, über den Wassern schwebt, sofern sie in ihrer Vollkommenheit über alles in ihr Geschaffene unendlich erhaben ist (II, 20). Das Paradies ist die nach dem Bilde Gottes geschaffene menschliche Natur, mit unsterblichem Leibe, entsprechend dem Elemente der fruchtbaren Erde. Sein Wasser war der Sinn, noch ohne Täuschung und Irrthum; seine Luft, die durch die göttliche Weisheit erleuchtete Vernunft; sein Aether endlich, die Seele, oder Intelligenz: zum deutlichen Beweise, wie Erigena sich den ursprünglichen Begriff des Menschen ohne alle materielle Beimischung, somit ohne die Organe des äußern Sinns dachte, und die Bilder der sinnlichen Welt sogleich durch den innern Sinn in die Vernunft reflectiren ließ. Die vier Ströme, die den Garten bewässerten, waren die Cardinaltugenden, Klugheit, Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, die der göttlichen Weisheit, der gemeinsamen Quelle alles Lebens, entsprangen (IV, 10). Allein da Gott, der Allwissende, schon bevor der Mensch geschaffen war, wußte, daß er sündigen würde, schuf er nicht Alles an ihm nach seiner Ebenbildlichkeit. Zwar begreift er in sich die Natur der Engel, die dem ersten Schöpfungstage, oder der Erschaffung des Lichts entspricht. Er hat nicht nur Theil an der Intelligenz, sondern beide wohnen sich gegenseitig dadurch in, daß sie einander begreifen. In weit höherem Grade gilt dieß von dem Werke des zweiten Tages: allein hier schon zeigt sich, daß nicht alles Geschaffene an ihm gut war. Denn das Firmament theilte sich ja in obere und untere Wasser, von denen zwar die obern, als die Elemente der Grundursachen der sichtbaren Welt, gut, die untern dagegen, oder die Elemente der körperlichen und vergänglichen Natur, in Zeit und Raum zwischen Zeugung und Untergang hin- und herschwankend, nicht gut sind, daher auch nicht von Gott seyn können, und gar nicht in Wahrheit existiren. Bei den Werken des dritten Tages weist die trockene Substanz auf das Beständige, das Wasser auf die wechselnden und zufälligen Bestimmungen der menschlichen Natur hin. Am dritten Tage kommt die prophetische Betrachtung an die Erschaffung des zweiten Lichts, nämlich des

äußern Sinns, zur Aufnahme der Bilder und Formen, der Qualitäts- und Quantitätsverhältnisse der sichtbaren Dinge. Der Sinn selbst ist dreifacher Art: erstens ein solcher, der die Bilder der Dinge der Seele in so reiner Gestalt zuträgt, daß sie dieselben ohne Mühe und Irrthum im Urtheile unterscheidet, weßhalb dieser Sinn als Sonne aufgeführt ist. Sodann tritt der Sinn als Mond auf, in welcher Form er die Seele häufig täuscht; endlich mit den Sternen verglichen, trägt er der Seele die Mannigfaltigkeit sinnlicher Bilder zu, durch deren Wechsel sie so verwirrt wird, daß sie nie, oder nur selten irrthumslos urtheilt. Auch in die Thiere des Feldes, die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels, die das fünfte Tagewerk begreift, ist der Mensch vertheilt; aus dem Grunde, weil der Sinn, der an diesem Tage der Natur eingepflanzt wurde, fünftheilig ist (IV, 10).

In diesem einen Menschen wurden alle Menschen zugleich und mit einem Mal gemacht; und weil ursprünglich ohne Sünde auch ohne materielle Vielheit und Zeugung, so daß wir endlich zu dem bestimmten Resultate kommen: Der Urmensch, frei von Sünde, d. h. seinem Begriffe nach, oder in seinem ursprünglichen Zustande, vereinigte in sich die Grundprincipien der sichtbaren Welt, die zwar nicht ohne elementaren Stoff, aber ohne die grobe Materiatur der sinnlichen Elemente war. Die materielle Organisation des Menschen war eine Folge der Sünde, und wenn es heißt, Gott habe diese dem Menschen angeschaffen, so ist dieß bloß beziehungsweise zu verstehen, so daß dieser Satz seine wahre Bedeutung erst durch die weitere Bestimmung erhält: der materielle Leib, der vom Staube genommen ist, wurde und wird noch immer durch die eigene Wirksamkeit des Menschen geschaffen. Von Gott, als dem Urguten, kann nur Gutes kommen; was daher nicht vollkommen gut ist, ist auch nicht von ihm geschaffen; sofern es aber nicht von ihm geschaffen wurde, ist es auch nicht wahrhaft. Daß dieß wirklich die Meinung Erigena's ist, beweist seine Ansicht von dem Bösen. Schwieriger zu bestimmen ist, in wie weit dieß die Materie überhaupt betrifft; indessen läßt sich doch mit ziemlicher Sicherheit nachweisen, daß er in und mit dem Menschen die gesammte sinnliche Natur in die Vielheit und Mannigfaltigkeit ihrer zufälligen Existenz, die beständig zwischen Entstehen und Vergehen

wechselt, aus einander fallen läßt. „Denn, sagt er selbst (IV, 10), es läßt sich nicht wohl denken, der Leib sey vergänglich und materiell gewesen, bevor die Ursache der Vergänglichkeit und Materialität, nämlich die Sünde, war.“ Nur darf man nicht vergessen, daß die Materie an und für sich nicht schlecht, ohne alle Theilnahme am Guten ist: bloß das Vergängliche an ihr hat keinen Theil am Guten, und zwar durch die Schuld des Menschen. Auch die vernunftlose Bewegung ist in der Natur, und darum gut (V, 7); sie ist es aber nicht mehr, weil der Mensch gesündigt und die Würde seiner Natur verloren hat; wodurch er nicht bloß selbst unter seinen Begriff herabsank, sondern auch die ganze vernunftlose Natur in die Strafe seines Sündenverderbens hineinzog; insofern diese ihren einigenden Mittelpunkt verlor. Die sinnliche Natur, deren Radien in dem Begriffe des Menschen zusammenlaufen, und von diesem getragen und gehalten werden, mußte in sich selbst zerfallen; die bisher sich bloß im Mittelpunkte berührenden Linien kreuzten sich nach den verschiedensten Richtungen, sobald die Idee des Menschen aus ihrer centralen Stellung gewichen war; wie das Planetensystem nicht nur in Unordnung geriethe, sondern einem unabwendbaren Untergang entgegenginge, wenn die Sonne einmal ihrer centralen Stellung entrückt würde. Ohne den Sündenfall, heißt es II, 9 ausdrücklich, fände eben so wenig eine Trennung zwischen der geistigen und sinnlichen Natur des Menschen Statt, als irgend eine Creatur, die in ihm geschaffen wurde, in ihm eine Trennung erlitte. Unsere Welt und das Paradies, oder die ursprüngliche Natur des Menschen, sind ihrem Wesen nach nicht getrennt, sondern nur in Rücksicht auf die Qualitäts- und Quantitätsverhältnisse, und die vielen Verschiedenheiten, die erst hinterher durch die allgemeine Sünde der allgemeinen Menschennatur zur Strafe, oder vielmehr zur Besserung und Uebung derselben bei der bewohnten Erde eintreten (II, 10).

Wenn es schon bei den sechs Tagewerken der Schöpfung zweifelhaft ist, ob und in wiefern Erigena bei seiner allegorischen Erklärung neben der idealen Bedeutung, welche die einzelnen Schöpfungsacte und Schöpfungswerke in Beziehung auf die Natur des Menschen haben, auch die reale Existenz gelten lassen will, was übrigens nach dem bisher Bemerkten unbedingt zugestanden werden zu müssen scheint: so wird diese Frage noch weit erheb-

licher, aber in demselben Maaße auch schwieriger, sobald es sich um den Zeitpunkt handelt, in welchem der Abfall des Menschen von seiner ursprünglichen Bestimmung Statt gefunden habe. Mit andern Worten: es fragt sich, ob der Sündenfall als ein vorweltlicher, somit vorzeitlicher Act zu begreifen ist, oder in die Zeit fällt? Zeit und Raum bestehen zwar, wie alles Andere, der Ursache, oder dem Grunde nach vor der Erschaffung der Welt im Worte Gottes, gehören jedoch als wirkliche Formen zu dem Inhalte der Welt; so daß in ihnen nicht nur Alles, was zur Welt kommt, erzeugt ist, sondern daß sie zugleich mit Allem, was in ihnen geschaffen wird, geschaffen wurden (V, 16). Ist nun der materielle Körper als ein in Folge der Sünde zu dem Menschen gekommenes Accidens zu betrachten; so kann dieses zu der menschlichen Natur nicht wohl nach dem Eintritte des Menschen in die Zeit hinzugekommen seyn, weil nicht zu begreifen ist, wie der Mensch in Zeit und Raum hätte existiren können, ohne die sinnliche Umschreibung seines Wesens. Und doch stehen solche Stellen damit in Widerspruch, die offenbar der biblischen Erzählung gemäß den Sündenfall erst in der Zeit eintreten lassen. Man kann dieß unbedingt zugeben, und doch behaupten, Erigena habe den Sündenfall sich als einen vorzeitlichen Act gedacht, da, bei aller Schärfe und Consequenz des Gedankens, im Systeme der Gegensatz zwischen der Idee und ihrer geschichtlichen Form nie vollkommen ausgeglichen ist. Ueberdieß wird des Sündenfalls als eines historischen Factums nur äußerst vorsichtig erwähnt, und ich habe auch nicht *eine* Stelle finden können, die nur diese und nicht zugleich auch eine andere Erklärung zuließe. Vielmehr liegt es in dem Charakter des ganzen Systems, daß der Sündenfall in Uebereinstimmung mit der Platonischen Lehre, als ein vorzeitlicher Act der Freiheit begriffen wird. Vorzeitlich muß er gewesen seyn, weil der Mensch erst in Folge desselben mit dem materiellen Leibe bekleidet wurde; und da in ihm und mit ihm die ganze sichtbare Welt, folglich auch Raum und Zeit geschaffen wurden; so kann es vor der leiblichen Erschaffung des Menschen auch keine Zeit gegeben haben. Daß aber dieser Act aus dem freien Willen des Menschen hervorging: dafür liegen unwidersprechliche Zeugnisse vor. L. II, 9 heißt es: weil der erste Mensch in dem glücklichen Zustande seiner ursprünglichen Bestimmung nicht verbleiben *wollte*,

ging er durch seinen Uebermuth desselben verlustig (coll. V, 36). Gott verlieh dem Menschen die Wahlfreiheit des Willens, damit er durch einen guten Gebrauch dieses Geschenks, d. h. durch einen frommen und demüthigen Gehorsam gegen die Gebote seines Schöpfers gerecht und glücklich leben könnte (de Praed.). Folge dieses Uebermuths war die öfter genannte Theilung seines Wesens in Geistiges und Sinnliches. Denn während im ursprünglichen Zustande seine sinnliche Natur in die geistige ohne materielle Schwere und Körperlichkeit in elementarer Einfachheit aufgehoben war; trat sofort durch seine Schuld eine Trennung dieser einen Natur ein, wodurch seine ideale Stellung zur sichtbaren Welt nicht nur verlor, sondern auch unter seinen eigenen Begriff herabsank. Von dieser idealen Würde hat die menschliche Natur kein Bewußtseyn mehr, und wird dieses erst wieder erlangen, wenn sie zu ihrer ursprünglichen Unschuld zurückkehrt (IV, 7). So geschah es, daß der erste Mensch zum Lohne für seinen Stolz erniedrigt wurde, und durch seinen eigenen Willen in die Schmach des vernunftlosen Lebens herabsank (II, 23). Und wie in diesem Einen Alle zugleich und auf einmal gemacht wurden, so haben auch Alle in ihm gesündigt. Die Strafe für diese Uebertretung hat in dem Geschlechtsunterschiede ihre Spitze erreicht (II, 6): denn nicht nur daß der Mensch das göttliche Ebenbild und die Ebenbürtigkeit mit den himmlischen Mächten verlor; ist er sogar zur Aehnlichkeit mit den vernunftlosen Thieren herabgesunken. Mit ihnen hat er den Zeugungsproceß gemein; er, der berufen war, gleich den Engeln außer Raum und Zeit in die Vielheit der Gattung aus einander zu gehen. Diese vernunftlose Bewegung, die bei den Thieren gut ist, weil sie naturgemäß, d. h. in ihrem Wesen und Begriff begründet ist, gereicht dem Menschen zum Vorwurf, weil sie gegen seine Natur und gegen seinen Begriff durch seine Schuld als ein äußeres Accidens zu seinem Wesen erst hinzugekommen ist. So wird er gleich der übrigen materiellen Schöpfung zwischen Entstehen und Vergehen umgetrieben, bis er im leiblichen Tode die niedrigste Stufe der sinnlichen Natur erreicht hat: das Leben ohne Vernunft und Sinne (V, 7).

Hier fragt es sich nun, ob Erigena den Begriff des Bösen nicht intensiver gefaßt habe, als in dieser Auseinandersetzung des Verhältnisses der ursprünglichen Idee des Menschen zu seiner Er-

schaffung in der sichtbaren Welt geschehen ist? Vorerst muß bemerkt werden, daß er bei dieser Lehre nicht bloß dem Areopagiten, sondern vorzüglich auch dem Augustin folgte; indem er den Satz voranstellt, daß das Böse eben so sehr ohne Ursache sey, als ein Mißbrauch des verbotenen Guten (V, 36). Ueberhaupt war dieß die Ansicht der frühern Kirchenlehrer, die im Gegensatze zu den Gnostikern und Manichäern, das Böse als das Nichtseyende, als einen Mangel des Guten, in Folge der Freiheit der Geschöpfe, unter göttlicher Zulassung betrachteten; bedingt in der Endlichkeit der irdischen Dinge, aber zur Förderung sittlicher Zwecke. So Justinus Martyr, Clemens von Alexandrien, Origenes, Athanasius und Augustin. Wie ausführlich der Areopagite den Gegenstand behandelt hat, wissen wir; indessen ist ihm Erigena auch in diesem Punkte durch die wissenschaftliche Haltung und präcise Begriffsbestimmung unendlich überlegen; wie er denn diese Lehre besonders ausführlich und nachdrücklich erörtert.

Von Gott, sagt er, kann das Böse nicht kommen. Was er schafft, muß gut seyn; weil es ein offenbarer Widerspruch wäre, daß von dem vollkommenen Guten etwas Unvollkommenes herrühre. Eben so wenig kann es von der Natur stammen, weil diese ein Werk Gottes, somit gut ist. Wo haben wir also den Realgrund des Bösen zu suchen? Nirgends! weil das Böse selbst nicht real ist (V, 39). Hätte es substanzielle Realität, so wäre es der absolute Gegensatz des Guten, und müßte somit in der Welt, oder in Gott durchaus unabhängig von dem Guten für sich existiren. Nun aber finden wir, daß es in der Schöpfung gar keinen absoluten Gegensatz des Guten gibt, keinen Fehler, der nicht der Schatten einer Tugend wäre. So ist der Stolz der Schatten der wirklichen Macht; die Ueppigkeit der Schatten der Ruhe; die Wuth der Schatten der Tapferkeit u. s. w. Aber nicht nur in der Erfahrung bestätigt sich dieß, sondern es folgt auch aus dem Begriffe des Bösen. Sofern es der Gegensatz des Guten ist, zu dessen Wesen es gehört, das Nichtseyende in das Seyn zu rufen, wie ja die Idee Gottes, oder des Urguten, wesentlich und nothwendig als eine schaffende vorgestellt werden muß; muß es dem Bösen eigenthümlich seyn, das Seyende zu Grunde zu richten. Geschähe dieß, d. h. ginge alles Gute zu Grunde, so ginge das Böse selbst mit zu Grunde; denn mit der Natur müßte auch

das Laster aufhören (I, 68). Darum stammt das Böse, oder die Sünde nicht von der Natur, sondern dem Willen (V, 31). Dieß darf übrigens nicht so verstanden werden, als wäre der Wille an und für sich böse, oder sündhaft; denn eben so wenig als man dieß von der Natur sagen darf, kann es von dem Willen gelten. Noch unstatthafter wäre es, einen sich widerstreitenden Willen, einen guten und einen bösen, anzunehmen: wie das Böse, wenn es überhaupt als substanzielles Princip existirte, das Gute aufheben würde; so müßte auch der böse Wille, als das absolute Gegentheil des guten, den letztern vernichten. Der Mensch hat nur einen Willen, der bald bös, bald gut ist (V, 36. coll. 35). So ist das Böse an, oder in dem Willen, aber der Wille ist nicht bös. Der freie Wille ist der vernünftigen und intelligenten Natur nicht verliehen zum Sündigen, sondern um ihrem Schöpfer auf schöne und vernünftige Weise zu dienen (l. c.) Allein was ist denn das Böse an oder in dem Willen? Gar kein Etwas; denn das Böse hat gar kein Seyn, sondern sein Wesen ist das Nichtseyn, Abwesenheit, Mangel, Beraubung, Gegensatz und Widerspruch. Alle diese sind an und für sich nichts, sondern nur durch das Gute. Es gibt kein Laster, das nicht durch das Gesetztseyn der Tugend, der es gerade entgegengesetzt ist, Bestand hätte. Die Negation ist nur durch die Position. Sofern das Böse am Willen haftet, ist es der eigene und verkehrte Wille (V, 31), die unvernünftige Richtung, oder Bewegung desselben. Diese unvernünftige Bewegung nennt Erigena die böse Begierde (libidinosum appetitum V, 36). In besonderer Weise tritt sie als Stolz auf, der gleichfalls weder als Seyn, noch als Kraft, noch als Wirksamkeit, kurzum nicht als Etwas in der Natur der Dinge wirklich existirt, sondern Mangel an innerer Kraft und verkehrtes Verlangen nach Herrschaft ist. Darum heißt er auch Anfang und nicht Ursache der Sünde, weil er der erste Schritt und ursprüngliche Ausfluß der Sünde ist, in der Alle gesündigt haben (V, 31).

Doch selbst in dieser unselbständigen, durchaus negativen Gestalt muß das Böse einen Anfang genommen haben, weil es eben so wenig von Gott, als zugleich mit Gott gesetzt seyn kann. Der Möglichkeit nach ist es allerdings von Gott, insofern von ihm die Freiheit des Willens als ein substanzielles Gutes geschaffen ist; wirklich dagegen wird es durch den freien Willen, d. h. durch den

Mißbrauch desselben. Die vernünftige Bewegung des Idealmenschen, dessen Intelligenz, gleich der der Engel, ursprünglich unablässig um die göttliche Intelligenz kreiste (II, 23), schlug durch einen vorzeitlichen, intelligibeln Act in eine unvernünftige um. Die Vernunft verlor für ihre freie Bewegung den Mittelpunkt, und gerieth dadurch nicht nur mit Gott, sondern auch mit sich selbst in Widerspruch. Die ideale Dupplicität der menschlichen Natur, die bisher als substanzielle Einheit in der innigsten Lebensgemeinschaft gestanden hatte, indem die elementare Leiblichkeit, in die geistige Natur ganz aufgehoben, der letztern ausschließlich als Organ diente, trennte sich in die reale Zweiheit besonderer Momente, die zwar neben und mit einander, aber nicht nur durch einander existiren, und darum nothwendiger Weise feindlich sich gegenüberstehen. So concret und energisch ist bei Erigena die Idee des Menschen gefaßt; denn nicht nur daß sie, sich in sich selbst reflectirend, mit freiem Bewußtseyn um ihren Schöpfer sich bewegt, gibt sie sich auch leibliche Existenz. Sie ist die wahrhafte Einzelheit, als die in ihren Besonderheiten sich nur mit sich selbst zusammenschließende Allgemeinheit: nicht bloß die ideelle Einheit und Subjectivität des Begriffs, sondern in gleicher Weise die Objectivität desselben, aber die Objectivität, welche dem Begriffe nicht als ein nur Entgegengesetztes gegenübersteht, sondern in welcher der Begriff sich als auf sich selbst bezieht. Dieser Proceß aber ist bei Erigena kein kosmischer, oder geschichtlicher, sondern über allem Raum und vor aller Zeit wirklich in sich vollendet, und durch das Daseyn in der Zeit so wenig erst objectiv geworden, daß die Idee vielmehr durch dieses ihr Erscheinen sich in sich selbst bis zum Widerspruch dirimirte.

Diesen Gegensatz findet Scotus durch die beiden im Paradiese gepflanzten Bäume ausgedrückt. Denn während das Paradies überhaupt die nach dem Bilde Gottes geschaffene menschliche Natur bedeutet, ist unter dem mitten im Paradiese gepflanzten Baume des Lebens (den Erigena sonderbarer Weise für identisch nimmt mit den allerlei [כל] Bäumen, von denen dem Menschen zu essen gestattet wurde, und wegen der doppelten Bedeutung von כל [Alles und Allerlei] mit Allbaum übersetzt) das Wort und die Weisheit des Vaters, Jesus Christus, zu verstehen. Einmal nach seiner Göttlichkeit, indem er unsere Natur schafft, belebt, erleuchtet und ins Daseyn ruft; sodann indem er unsere Natur,

um sie zu erlösen, in die Allheit, oder Allgemeinheit seines Wesens aufnahm. Er allein ist das substanzielle Gute, seine Frucht das ewige Leben. Von ihm sollten die ersten Menschen sich nähren; weil sie aber der Todbringenden Frucht des verbotenen Baums den Vorzug gaben, wurden sie aus der Würde ihrer Natur vertrieben und zum Tode verdammt. Diese verbotene Frucht war der Baum der Erkentniß des Guten und des Bösen. Nur übersetzt Erigena das Wort Erkenntniß (γνωστὸν) durch „gemischt", so daß es also den Baum, der aus Gutem und Bösem gemischt, zusammengesetzt ist, bedeutet. Während der Baum des Lebens im innern Sinne des Menschen seinen Sitz hat, wurzelt der Baum der Erkenntniß im äußern Sinne: im innern Sinne wohnt die Wahrheit und alles Gute, deren Gegensatz das Böse, die Bosheit ist. Weil nun aber alles Böse weder in der Natur der Dinge substanziell existirt, noch auch aus einer bestimmten und natürlichen Ursache hervorgeht; so bleibt für dasselbe in der ganzen Schöpfung keine andere Stelle, als die, wovon die Falschheit Besitz genommen hat. Die Falschheit aber hat ihren Sitz im äußern Sinne, da kein anderer Theil der menschlichen Natur dem Irrthume der Falschheit zugänglich ist, als dieser. Durch ihn wird ja der innere Sinn nicht nur und die Vernunft, sondern sogar die Intelligenz gar häufig hintergangen. Hier hat der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen seinen Sitz, d. h. die Bosheit, mit dem Scheine des Guten gefärbt, oder das Böse in der Gestalt des Guten; mit einem Worte: das falsche Gute, dessen Frucht die gemischte, d. h. die verworrene Erkenntniß ist. An sich nämlich ist das Böse mißgestaltet und abscheulich häßlich; könnte daher der irrende Sinn dasselbe in seiner nackten Gestalt erkennen, so würde er nicht nur der Stimme desselben nicht folgen, sondern es sogar fliehen und verabscheuen. Allein der unkluge Sinn irrt, und wird deßhalb betrogen, in der Meinung, das Böse sey gut und schön und lieblich zu genießen (IV, 16). So ist das Böse zunächst Irrthum und Täuschung, die durch den äußern Sinn dem innern Sinne und der Vernunft eingeboren werden; und wie das Gute als die substanzielle Wahrheit sich erweist, so zeigt sich das Böse als die Unwahrheit und Lüge. Dieß darf jedoch nicht so verstanden werden, als wäre bei Erigena das Böse lediglich Sache der falschen Erkenntniß, so daß gar kein sittlich Böses, keine wahr-

hafte Sünde existirte; sondern er will bloß sagen, die Verkehrtheit oder Verdorbenheit des Willens nehme ihren Anfang im Irrthume, wie dieß auch im Allgemeinen zugestanden werden muß. Denn hätte der Böse die rechte Einsicht in die Natur des Bösen, so würde er auch davon abstehen; so aber läßt er sich durch den trügerischen Schein, durch die blendende Außenseite verleiten.

Aus dem Begriffe des Bösen ergibt sich im Allgemeinen die Ansicht Erigena's über die Prädestination. Da das Böse gar nicht substanziell existirt, kann es auch Gott nicht zur Ursache haben. Somit kann auch Gott unmöglich die Einen zum Guten und zur Seligkeit, die Andern zum Bösen und zur Unseligkeit vorherbestimmt haben. Bei dieser Voraussetzung müßte ja in Gott ein doppelter Wille seyn: ein guter und ein böser. Da dieß durchaus unstatthaft ist, so kann von Gott nur Gutes stammen, weßhalb es auch nur eine Vorherbestimmung zur Seligkeit gibt. Gott hat nur das Gute prädestinirt; das Böse entsteht aus dem verkehrten Willen, oder der bösen Begierde (V, 36). Diese Vorherbestimmung zum Guten, oder zur Seligkeit aber liegt schon in dem Begriffe Gottes. Sein Wille ist ja die höchste und einzige Ursache von Allem, was der Vater durch seine Wahrheit gemacht hat; und dieser Wille besteht ohne allen Zwang, ohne alle Nothwendigkeit; sey es, daß diese ihn antriebe, oder abhielte: er ist sich selbst seine Nothwendigkeit. So ist bei Gott Wollen und Vorherbestimmen eins und dasselbe; denn Alles, was er gemacht hat, hat er vorherbestimmend gewollt, und wollend vorherbestimmt. Der wahre Begriff Gottes ist auch die wahre Vorherbestimmung Gottes (de Praed. 4). Die Quelle aller Güte, Schönheit und Sittlichkeit kann eben so wenig die Quelle, oder Vorherbestimmung von etwas Bösem seyn, als von etwas Häßlichem, oder Unsittlichem. Stammte das Böse von der göttlichen Vorherbestimmung, so müßte es nothwendig in der Natur der Dinge fortdauern, während es doch ewig zu Grunde geht (V, 36). Dessenungeachtet hat Gott das Böse vorhergesehen, aber nicht vorherbestimmt; denn er sieht Vieles vorher, wovon er nicht die Ursache ist, weil es nicht substanziell existirt. Außerdem gibt es bei ihm kein Vor, oder Nach, da er von keiner Zeit weiß: für ihn ist Alles zugleich. Der böse Wille, oder die verborgene Sünde ging dem Genusse der verbotenen Frucht, oder der offenbaren Sünde

voran. So ist es auch zu verstehen, wenn es heißt: Den Jakob habe ich geliebt, den Esau aber gehaßt. Denn während Beide ihre guten und ihre bösen Handlungen in der Zeit noch gar nicht begangen hatten, war die Folge derselben bereits bei Dem eingetreten, bei welchem Alles zugleich und eins ist. Somit war der Mensch nie ohne Sünde, weil sein Wille nie unwandelbar war. Diese Wandelbarkeit des Willens selbst aber, als die Ursache des Bösen, muß nothwendig selbst schon böse seyn (III, 10). Eigentlich aber muß man sagen: Gott weiß oder kennt das Böse gar nicht; d. h. es existirt weder in seinem Wissen, noch in seinem Wollen. Denn da sein Wissen die Ursache von Allem ist, und er das Seyende nicht deßhalb weiß, weil es existirt; sondern da umgekehrt dieses existirt, weil Gott es weiß: so müßte das Böse, wenn Gott davon wüßte, nothwendig und substanziell in der Natur der Dinge existiren, was eingestandener Maaßen nicht der Fall ist. Gott weiß nur das als seyend, wozu er von Natur die Kraft besitzt (II, 28). Dagegen sieht er das Böse als nicht seyend vorher, und läßt es zu, weil es, verglichen mit dem Guten, und durch Uebung der Tugenden in vernünftiger Thätigkeit zum Preise des Guten und zur Reinigung der Natur beiträgt, bis der Tod verschlungen wird und der Sieg und das Gute allein in Allen zur Erscheinung und zur Herrschaft kommt (I, 68). Ueberhaupt sind wir kurzsichtige Menschen nicht zur Annahme berechtigt, Gott sehe auf dieselbe Weise die Welt an, wie wir. Bei uns geschieht dieß immer nur stückweise, während Er mit einem Blicke das All übersieht. Was an den einzelnen Theilen der Welt uns als böse, unsittlich, häßlich, elend und qualvoll erscheint, ist für Den, der das Ganze wie die Schönheit eines Gemäldes betrachtet, weder qualvoll, noch elend, noch häßlich, noch unsittlich, oder böse. Denn Alles, was unter der Leitung der göttlichen Vorsehung verordnet ist, ist gut, schön und gerecht. Oder was ist besser, als daß aus der Vergleichung der Gegensätze für die Welt und den Schöpfer unaussprechlicher Preis und Ehre erwächst? Was gerechter, als daß Die, so sich gut gehalten haben, den höchsten Rang, die aber schlecht lebten, die niederste Stufe einnehmen? Was ist schöner, als daß durch die besondere Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen das Weltall Abwechselung und Schmuck erhält?

§. 2.

Verhältniß des Subjects zur Offenbarung, und die Natur, die weder geschaffen wird, noch schafft.

Aus diesen allgemeinen Grundzügen des Systems muß klar seyn, daß bei Erigena von einer particulären Zuständlichkeit, einem individuellen Verhalten des einzelnen Subjects zur Selbstoffenbarung Gottes eigentlich nicht die Rede seyn kann. Das Individuum hat bei ihm an und für sich bloß dann Bedeutung, wenn es seine Particularität negirt, und zur Besonderheit und Allgemeinheit der Idee zurückkehrt. Der Begriff der Menschheit, der in dem Urmenschen in die unendliche Menge einzelner Existenzen und particulärer Bestimmungen aus einander fiel, soll in dem zweiten Adam wieder zu seiner ideellen Einheit zurückgeführt werden; so daß also das Verhältniß des Einzelnen zu Gott wesentlich bedingt ist durch die allgemeine Idee der Erlösung, als einer Wiederherstellung der menschlichen Natur zu ihrer ursprünglichen Dignität. Darum hat auch Christus als einzelne menschliche Person, in den besondern Momenten seines irdischen Lebens für uns nur eine untergeordnete Wichtigkeit; eben so wenig als die besondern Bestimmungen des Individuums überhaupt für die Idee von Erheblichkeit sind. Die absolute Bedeutung seiner Erscheinung liegt in seinem Begriffe. Wie er die menschliche Natur geschaffen hat, so ist er überhaupt der Typus für dieselbe, und soll daher die durch ihre eigene Schuld gefallene Menschheit in ihren ursprünglichen Zustand wiederhergestellt werden, so muß die schöpferische Thätigkeit des Worts von Neuem einschreiten, und den in die unendliche Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinung verlaufenen Begriff der Menschheit umbiegen, und mit sich selbst zur Einheit zusammenschließen. So ist Christus wesentlich der Mittler der Menschheit: er hat die Rückkehr derselben zu ihrer ursprünglichen Idee und zu Gott, von dem sie ausgegangen, vermittelt.

Für seine zeitliche Existenz hat der Mensch dadurch den höchsten Grad von Erniedrigung erreicht, daß er zur vernunftlosen Bewegung der Thiere herabsank: allein damit steht der Mensch zwar unter seinem Begriffe, aber der Gegensatz zwischen ideeller Geistigkeit und materieller Leiblichkeit, den er eigenwillig in sein

Wesen und seine Natur eingetragen, hat sich noch nicht in seine Spitze verlaufen, wo die Particularität der sinnlichen Erscheinung sich in sich selbst vernichtet. Dieß geschieht erst mit dem Tode und der damit verbundenen Auflösung des Körpers. Auf eine niederere Stufe kann der Mensch nicht herabsinken, da es in der Natur gar keine niederere gibt als das Leben ohne Vernunft und Sinn; so daß der Mensch, der ursprünglich die gesammte sichtbare und unsichtbare Schöpfung in sich befaßte und damit beherrschte, der Gewalt roher Sinnlichkeit anheimfällt, und sich vom niedersten Principe der gesammten Welt beherrschen lassen muß. Dieß ist, so zu sagen, die natürliche Folge der Sünde, wie sich dieselbe an jedem menschlichen Individuum erweist. Daneben gibt es auch eine historische Bedeutung des Sündenfalls. Die Vielheit, die der erste Mensch in seine Natur gesetzt hatte, und die im leiblichen Tode sich selbst aufhebt, mußte mit Rücksicht auf das Verhältniß der einzelnen Individuen zu einander und zu ihrem Stammhalter durch die geschlechtliche Vermischung in eine immer größere Menge aus einander fallen, weil es an der substanziellen Unterlage für die Vielheit, an der realen Idee der Menschheit fehlte.

Sollte diese Vielheit wieder in die Einheit gesammelt werden, so war es unumgänglich nothwendig, daß das Wort, in dem und durch das Alles geschaffen war, unmittelbar an der Vielheit Theil nehme. Und so finden wir, daß Erigena Christi leibliche Erscheinung in keiner Weise gefährdet, indem er sie zu einem bloßen Scheine idealisirt: im Gegentheil ist Christus als Erlöser der gefallenen Menschheit bei ihm wesentlich und nothwendig Mensch. Von der Erde empfing er das materielle Fleisch und seine Accidenzen, aber frei von Sünde, so wie die menschliche Natur (V, 20). Diese seine Menschheit ist so mit seiner Gottheit vereinigt, daß dieselbe, unbeschadet der Eigenthümlichkeit beider Naturen, in ihr und mit ihr eins ist. Seine Menschheit und seine Gottheit sind eine Substanz, oder eine Person, weßhalb eben so, wie seine Gottheit, auch seine Menschheit über Alles, was nach Gott ist, erhaben und überwesentlich, für jede Creatur unbegreiflich und unerforschlich seyn muß (V, 26). Und weil nun das Wort Gottes die ganze Menschheit in seiner Wesenheit angenommen hat, so ist diese auch allgemein erlöst und befreit (V, 27). Dieß ist die Bedeutung des Todes Jesu. Bei ihm legte er nicht nur die von

ihm angenommene Menschheit ab, sondern die Menschheit überhaupt; indem er als der Erstling unter den Auferstandenen für die gesammte Menschheit die Möglichkeit der Auferstehung, d. h. der Rückkehr zu Gott begründete. Von nun an ist sie von der Gewalt des Bösen befreit, was Christus vorbildlich durch seine Himmelfahrt angedeutet hat. Die Kette, womit er, zur Hölle niedersteigend, den Teufel fesselte, bedeutet überhaupt den Umsturz der Gewalt des Teufels, dessen Strafe nichts Anderes ist, als die ewige Bändigung seines bösen Willens, das Bewußtseyn seiner Unmacht (V, 29). Uebrigens besteht das h. Werk Christi nicht bloß darin, daß er ideell die Menschheit ihrem Ziele entgegenführte: er hat die einzelnen Stufen des Processes real an sich selbst dargestellt. Darum mußte er bei seiner Auferstehung zunächst ohne geschlechtlichen Unterschied erscheinen, weil in diesem die Materialität des Menschen ihre materiellste, ungeistigste Form angenommen hatte. Sodann aber legte er überhaupt die sinnliche Umkleidung ab, und wenn es daher heißt, er sey nach dem Tode den Jüngern erschienen, so darf dabei nicht an seinen irdischen Leib gedacht werden; sondern sein Auferstehungsleib war ein rein geistiger Leib, und eben so wenig im Umkreise der leiblichen Schöpfung enthalten, als die Körper der Engel, die nicht materiell, den Qualitäten der Elemente dieser Welt entnommen, sondern geistiger Natur und mit ihrer Intelligenz geeint sind (V, 38). Sofort war er weder Mann, noch Weib; ob er gleich als Mann, als der er von der Jungfrau geboren wurde und litt, zur Beglaubigung seiner Auferstehung den Jüngern erschien (II, 10). Jetzt war er der wahre und ganze Mensch, als Leib, Seele und Intelligenz, ohne alles Geschlechtsverhältniß und ohne alle sinnlichen Formen. Diese drei Momente sind in ihm eins und ganz Gott, ohne Veränderung, oder Vermischung ihrer Besonderheiten. Er ist ganz Gott und ganz Mensch, eine Substanz, oder eine Person, ohne räumliche und zeitliche Bewegung. Wie könnte auch der Leib neben Allem seyn, der in der Einheit der Gottheit über Alles erhaben ist (V, 20)! Wenn er seinen Jüngern erschien, so kam er nicht räumlich aus einem andern Ort, und ging auch nicht an einen andern Ort, wenn er ihnen nicht erschien. Auf wunderbare und unaussprechliche Weise ist er über allen himmlischen Wesen und bei dem Vater, seiner menschlichen Natur nach, die mit dem Worte des Vaters vereint ist.

Ohne den Himmel zu verlassen, regiert er die Welt, sitzt zur Rechten des Vaters und lenkt die höchsten Kreise eben so sehr, als er für die Erlösung der menschlichen Natur in den niedersten Kreisen sorgt (II, 11). Seine menschliche Natur ist in die göttliche verklärt und aufgehoben. Nachdem er Alles, was er von der Erde empfangen, in die geistige Natur verwandelt, erneuerte er nicht nur in sich die Menschheit, und erhob sie zu der Gleichheit mit der Natur der Engel, was durch seine Himmelfahrt ausgedrückt ist: sondern er erhöhte sie auch über alle Engel und über alle himmlischen Mächte.

So hat Christus eine speciell-anthropologische und zugleich auch eine allgemein-kosmische Bedeutung. In eben dem Verhältnisse, in welchem der Urmensch die ganze sichtbare Schöpfung in sich befaßte, und durch die Sünde nicht nur seine eigene Natur eigenwillig und gewaltsam in den Gegensatz disparater Existenzen spaltete, die an und für sich die immanenten Momente des höhern Begriffs bildeten, sondern auch die ganze Schöpfung in diesen Widerspruch der Idee und ihrer Erscheinung hineinzog: mußte Christus, als der zweite Adam, in umgekehrter Weise dadurch, daß er die menschliche Natur zu ihrer ursprünglichen Einheit zurückführte, und so der Versöhner der Menschheit wurde, zugleich mit der menschlichen Natur auch die gesammte sichtbare Schöpfung in ihrer idealen Substanzialität wiederherstellen, um sich dadurch als die Versöhnung der Welt zu erweisen. Daß dieses kosmische und jenes anthropologische Moment, sofern alle beide im Begriffe des Menschen wurzeln, zusammengehören, und nur verschiedene Betrachtungsweisen eines und desselben Gedankens sind, braucht nicht erst erinnert zu werden; und so finden wir auch bei Erigena dieselben ebenmäßig berücksichtigt. Voran steht, wie dieß in der Natur der Sache liegt, die Rückwandelung der menschlichen Natur. Diese Rückwandelung im Allgemeinen heißt bald Rückkehr zu Gott, bald Vereinigung der Natur, bald Vergöttlichung. Die erste Stufe nimmt unmittelbar da ihren Anfang, wo die durch die Sünde herbeigeführte Erniedrigung des Menschen ihr nothwendiges Ende erreicht hat, nämlich beim leiblichen Tode. Die Auflösung des Körpers ist bereits eine Rückkehr zu einer Form des Allgemeinen, oder besser des Besondern, sofern der Leib in die vier Elemente der Welt, aus

denen er zusammengesetzt ist, zurückkehrt. Die zweite Stufe begreift die Auferstehung, bei der Jeder wieder einen elementaren Leib annimmt; nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß hier das Moment der Leiblichkeit in einem adäquaten Verhältniß zu der geistigen Persönlichkeit steht, und deßhalb vor Allem der Geschlechtsunterschied sein Ende erreicht [1]). Sofort wird der Körper in Geist verwandelt. Viertens kehrt die ganze Natur des Menschen in ihre Grundursachen zurück, bis sie zuletzt mit ihren Grundprincipien in Gott sich einbewegt. Denn Gott wird Alles in Allem seyn (V, 8). Diese Rückwandelung betrifft den Begriff des Menschen überhaupt, weßhalb Erigena den Versuch gemacht hat, die entsprechende Reihenfolge phänomenologisch an der Subjectivität des Menschen nachzuweisen. Hier wird zunächst der materielle Körper in die Lebensbewegung; diese in das Gefühl, das Gefühl in die Vernunft, die Vernunft in den Geist, oder die Intelligenz verwandelt. Nach dieser vierfachen Vereinigung der menschlichen Natur folgen drei weitere Grade: 1) der Uebergang des Geistes in das Wissen von Allem, was nach Gott kommt; 2) die Verwandlung des Wissens

1) Vom Standpunkte der Philosophie aus ist neuerdings in ähnlicher Weise der Geschlechtsunterschied als eine nothwendige Schranke für die Erscheinung der Idee geltend gemacht worden. So hat mein Freund, Reiff, in seiner gehaltvollen Beurtheilung der Versöhnungslehre des Herrn Dr. Baur in den Halle'schen Jahrbüchern sich auf diese Beschränkung der menschlichen Natur zum Beweise dafür berufen, daß die Idee unmöglich in individuell-persönlicher Umschreibung nach ihrem gesammten Inhalte sich darstellen könne; dagegen gelange sie im Begriff des Staates, in welchem dieser Unterschied negirt oder aufgehoben sey, zu wirklicher Realität. Im Allgemeinen nun bin ich ganz damit einverstanden, daß die leibliche Existenz, zumal in der geschlechtlichen Diremtion, unumgänglich nothwendig eine Schranke für die Idee seyn muß: allein eine andere Frage ist es, ob dieselbe gerade im Begriffe des Staats durchbrochen wird, und ob nicht vielmehr die absolute Idee, als ideelles Moment vollkommen in der Persönlichkeit Christi ausgeprägt gedacht werden muß, so daß nicht ihr Inhalt, sondern nur ihre Form in der indivuellen Leiblichkeit des Erlösers beschränkt war. Nur in diesem Sinne scheint mir der Zustand der Erniedrigung gefaßt werden zu können. Durch seinen Tod hat Christus eben dieses Moment aufgehoben, und den ganzen Reichthum seiner idealen Existenz in die organische Persönlichkeit der Kirche eingetragen, die der reale Ausdruck, die adäquate Form für die Fülle des absoluten Inhalts ist.

in Weisheit, d. h. in die innigste Anschauung der Wahrheit; 3) die Versenkung der reinsten Geister in Gott selbst, wenn die Nacht wie der Tag erleuchtet ist, und die verborgensten Geheimnisse den Seligen und Erleuchteten auf eine unaussprechliche Weise eröffnet werden (V, 39).

Entsprechend dieser Rückwandelung der gegenwärtigen Menschennatur in das **Paradies**, oder in den Stand ihrer ursprünglichen Unschuld, ist durch die versöhnende Wirksamkeit Christi auch die sichtbare Schöpfung überhaupt umgewandelt. Dieß ist der Begriff der **kosmischen** Erlösung, im Gegensatz zu der Erlösung des **objectiven** und **subjectiven Geistes**, oder der Menschheit und des Menschen. Dieselbe läßt sich jedoch um so weniger getrennt von der Erlösung des Menschen betrachten, weil die Elemente der Welt nur in ihrer Beziehung auf den Menschen Bedeutung haben. Deßhalb nimmt auch diese Rückwandelung eigentlich die erste und somit niederste Ordnung ein. Sie umfaßt die ganze sichtbare Schöpfung, so daß es in dem Verbande der körperlichen Natur keinen Körper mehr gibt, der nicht in seine verborgenen Ursachen zurückkehrte. Dieses Körperliche wird zu Nichts in Dem, was die Ursache von Allem substanziell gesetzt hat (V, 39). Der Dignität nach kommt jetzt erst die andere Stufe, welche die allgemeine Rückkehr der gesammten in Christo erlösten Menschennatur in ihren ursprünglichen Zustand, gleichsam in das Paradies, zur Würde des göttlichen Ebenbildes begreift.

Diese beiden Stufen der Rückwandelung gehören in die Sphäre der **Natur**, d. h. sie gehören zum Begriff der Welt und des Menschen. In dieser Beziehung ist die Erlösung durch Christum eine **allgemeine**; insofern Alle an dieser durch sie vermittelten und bedingten Rückkehr ihrer Natur zu ihrem ursprünglichen Zustande Theil haben. Selbst die Bösen und Verdammten sind davon nicht ausgeschlossen. Die Menschheit an sich ist gleichmäßig an alle Menschen vertheilt, in Allen und in jedem Einzelnen ganz und vollkommen. Kein Mensch ist menschlicher, als der Andere; und wenn daher Christus die Menschheit erlöst hat, so muß er auch jeden einzelnen Menschen nach seiner menschlichen Natur erlöst haben (II, 31). Dabei ist sich Erigena des bestimmten Unterschieds, der zwischen den einzelnen Menschen Statt findet, recht wohl bewußt, und er hat dieß in Beziehung auf das Verhältniß

der Juden und Heiden zum Christenthum eben so nachdrücklich, als geistreich an der Parabel vom verlornen Sohne nachgewiesen. Die Rückkehr des jüngern Sohnes ist ihm die Rückkehr der Heiden zum himmlischen Vater durch den Glauben an Christum. Der Neid des ältern Sohnes bedeutet den Neid der Juden über die Bekehrung der Heiden durch die apostolische Predigt. Dieses Volk, obgleich so oft in Götzendienst versunken, verläugnete zwar nie ganz und gar den Gott seiner Väter: und doch verläugnete es und verläugnet noch Christum als den Sohn Gottes, und damit auch seinen Vater. Denn wer den Sohn verläugnet, verläugnet auch den Vater, weil, wenn man den Sohn läugnet, der Vater gar nicht existirt. Die Treulosen verlangen vom Vater Christi, den sie verläugnen, einen Bock. Aber vom Vater Christi wird dieser verkehrte Sohn keinen Bock bekommen, wohl aber von dem Vater, von dem Christus sagt: Ihr seyd vom Vater, dem Teufel. Es foltert ihn der Glaube der Heiden an Christum, und darum verlangt er kein Mastkalb, d. h. den Gesalbten des Herrn, zum Essen, sondern einen stinkenden, unflätigen, zu jeder Wollust geneigten Bock, den Antichrist nämlich, in welchem er zu schmausen und zu regieren eitel genug träumte. Vom Acker kommend, d. h. von irdischen Werken und dem mühsamen Dienst des Gesetzes, nach dem sclavischen Buchstaben, hört er Musik und Gesang, d. h. von allen Seiten ertönende allgemeine Harmonie des Glaubens und der Vollendung durch die geistige Erkenntniß der Wahrheit bei den in Christo schmausenden und zu ihrem Vater zurückkehrenden Heiden; und den Jubel derselben über die geschenkte Freiheit und Erlösung. Deßhalb zürnt er auf Den, der sein Bruder ist durch die Aehnlichkeit der Natur, sein Feind aber wegen der Unähnlichkeit der jüdischen Treulosigkeit und der christlichen Religion; und macht seinem Vater wegen der Aufnahme des Jüngern, der die Güter seiner Natur verloren hat, Vorwürfe, während er selbst doch den Reichthum seiner Natur noch vielmehr verschleudert, da er den einzigen Sohn Gottes, als den Schöpfer und Erlöser Aller, verläugnet. Denn die halsstarrigen Juden verwerfen aus Neid, die ungläubigen Nationen dagegen aus Unwissenheit das Wort Gottes; und weil die Sünde der Unwissenheit erträglicher ist, als die des Neids, haben die Heiden weniger als die Juden ihre natürlichen Schätze verloren. Deßhalb werden die Heiden aus der

Nacht völliger Unwissenheit wieder angenommen und in das Licht der Wahrheit zurückgeführt; die treulosen Juden aber, die den Sohn verläugnen, werden im Stande ihrer Schande und ihres Neids den härtesten Schmerzen überlassen, bis sie am Ende der Welt durch die unaussprechliche Großmuth der göttlichen Barmherzigkeit zu Gnaden angenommen werden, wenn sie umkehren am Abend und Hunger leiden, wie die Hunde, und um die Stadt herumlaufen, nämlich um die Gemeinschaft des katholischen Glaubens, in die sie aufgenommen seyn wollen (V, 38).

So werden die treulosen und ungläubigen Juden zuletzt in die Gemeinschaft der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur aufgenommen, eben weil die Rückwandelung der allgemeinen Natur auch eine allgemeine ist. Wie die Trennung, oder Spaltung den Begriff, oder die Natur des Menschen überhaupt betraf, so muß dieser allgemeine Begriff in denselben Stadien, durch welche er sich in seine Unvollkommenheit verlaufen hat, auch wieder zu seiner idealen Würde zurückkehren. Zuerst nun trennte sich das Geschaffene vom Nichtgeschaffenen, d. h. von Gott. Sodann theilte sich die geschaffene Natur in die sinnliche und intelligible. Drittens spaltete sich die sinnliche Natur in Himmel und Erde. Viertens wurde das Paradies vom Erdkreise geschieden, bis zuletzt die Trennung des Menschen in Mann und Weib diese absteigende Reihe beschloß. Darum beginnt auch mit der Ausgleichung dieses Geschlechtsunterschiedes in aufsteigender Linie die Wiedervereinigung. Bei der Auferstehung hört der Geschlechtsunterschied auf; sodann wird der Erdkreis im Paradiese geeinigt; drittens die Erde im Himmel. Weiterhin folgt die Verwandlung der sinnlichen Schöpfung in die intelligible, bis zuletzt die gesammte Schöpfung eins in und mit Gott ist (V, 20). Diese letzte Stufe jedoch ist Sache der Gnade. In die intelligibeln Ursachen kehrt die gesammte Natur zurück, in Gott aber nur die durch seine Gnade Erwählten; so daß also die erste Stufe dieser Rückkehr die Natur der sinnlichen Schöpfung überhaupt; die zweite die Natur des Menschen, und die dritte endlich die den in Christo Erwählten zu Theil werdende Gnade der höchsten Seligkeit begreift. Diese letzte Betrachtungsweise hat alle Diejenigen zum Gegenstande (V, 39), welche durch die Ueberfülle der göttlichen Gnade, die durch Christum und in Christo seinen Erwählten zufließt, über alle Gesetze

und Grenzen der Natur hinaus überwesentlich in Gott selbst übergehen, und eins in ihm und mit ihm seyn werden. Somit ist die Rückwandelung eine **allgemeine** und eine **besondere**: allgemein bei allen Denen, die zum Grunde ihres Geschaffenseyns zurückkehren; besonder bei Denen, die nicht bloß in die Grundprincipien der Natur zurückgerufen werden, sondern darüber hinaus in die Ursache von Allem, nämlich in Gott, einkehren (V, 38).

Das Leiden Christi hat uns unverhältnißmäßig mehr zum Leben verholfen, als die Uebertretung Adams zum Tode (l. c.). Wie es zum Begriffe der Natur gehört, aus Nichts geschaffen zu seyn, und ewig zu dauern; so ist es Sache der Gnade, zu vergöttlichen, den Menschen in Gott übergehen zu lassen. Das Uebermaaß der göttlichen Güte versöhnt sie unentgeltlich und ohne Mitwirken der Natur, ohne vorangegangenes Verdienst über Alles, was ist, und innerhalb der Grenzen der geschaffenen Natur liegt (V, 20).

Bei solchen Bestimmungen konnte es nicht fehlen, daß man dem Systeme den gehässigen und allerdings scheinbar gegründeten Vorwurf machte, jeder Unterschied zwischen Gott und Welt sey darin aufgehoben (Schmid, S. 144); der Begriff der Unsterblichkeit der Seele durchaus unmöglich gemacht, da die Wesen nicht mehr als eigene, für sich bestehende, persönliche Wesen fortbestehen, sondern eins mit Gott werden (S. 164). Diese Beschuldigung beruht lediglich auf der Verwechselung der Idee und ihrer Form, sofern man mit der letztern auch den Inhalt der Idee aufgehoben denkt. Nun aber besteht Erigena ausdrücklich darauf, daß ein Moment aufheben, durchaus kein absolutes Negiren desselben sey, und wenn er behaupte, daß Gott Alles in Allem seyn werde, so sey damit keineswegs gesagt, das Wesen der Dinge gehe zu Grunde, sondern nur, daß es durch die genannten Stufen zum Bessern zurückkehre. In der Umwandelung der menschlichen Natur dürfe man daher keine Vernichtung des Wesens erblicken, sondern nur eine wunderbare und unaussprechliche Rückkehr in den frühern Zustand. Denn wenn Alles, was vollkommen begreife, eins werde mit Dem, was begriffen wird, was Wunder, wenn die menschliche Natur in Denen, die dessen würdig sind, Gott schauen werde von Angesicht zu Angesicht? In der menschlichen Natur bestehe ja nichts, was nicht geistig und intelligibel wäre; denn auch die Substanz des Körpers sey intelligibel, so daß es also nicht der Vernunft wider-

streite, wenn man behaupte, die intelligibeln Wesen vereinigen sich mit einander, indem sie sowohl eins seyen, als auch jedes in seiner Eigenthümlichkeit fortbestehe, so jedoch, daß das Niederere in dem Höhern enthalten sey. „Denn," fährt er ganz im Sinne der logischen Begriffsentwickelung der Hegel'schen Philosophie fort, „es ist wider die Vernunft, daß das Höhere in dem Niederern enthalten ist, oder in ihm aufgehoben wird; im Gegentheil wird das Niederere naturgemäß von dem Höhern angezogen und aufgehoben, nicht so, daß es nicht mehr ist, sondern so, daß es in demselben aufbewahrt ist, und besteht, und eins mit ihm ist. Denn auch die Luft verliert nicht ihre Substanz, wenn sie ganz in Sonnenlicht verwandelt wird; eben so wenig als das Metall im Feuer Metall zu seyn aufhört" (V, 8). Will man mehr, oder kann man sich deutlicher ausdrücken? Allerdings bleibt der Stand der Gnade, oder der Zustand der in Christo zur höchsten Seligkeit Gelangten bei dieser Erklärung unbegreiflich: allein ist es nicht vollkommen dem Systeme gemäß, daß die letzte und höchste Einigung, die Rückkehr zu dem unmittelbaren Begriffe Gottes alles begriffliche Denken übersteigt, als ein transcendentes, überwesentliches Mysterium, oder Wunder gefaßt wird, da ja der Begriff Gottes selbst, nach seinem ursprünglichen Seyn betrachtet, für uns ein schlechthin transcendenter ist? Wollte man sogar behaupten, was allerdings nahe liegt, die Rückwandelung des Geschaffenen in das Ungeschaffene erfolge in den Momenten der göttlichen Dreipersönlichkeit, so daß die Annahme des geistigen Leibes nach der Auferstehung der Thätigkeit des h. Geistes entspricht, der die im Sohne geschaffenen Grundprincipien in ihre allgemeinen, besondern und einzelnen Wirkungen vertheilt; die zweite Stufe dagegen, oder die Rückkehr zu den idealen Grundprincipien der Idee des Logos, der die vom Vater geschaffenen Grundursachen in sich vereinigt, bis zuletzt der Stand der Gnade, über jede Vorstellung des Geschaffenen erhaben, zu dem Wesen und Begriff des unerkannten und unbegreiflichen Vaters selbst, der die Ursache von Allem ist, zurückführt: folgt denn daraus, daß damit die persönliche Existenz dieser drei Momente im Begriffe der Gottheit aufgehoben ist? Und wird man nicht vielmehr sagen müssen: nur insofern die Idee der dreipersönlichen Gottheit nach ihren verschiedenen Momenten sich in der Schöpfung reflektirt hat, nimmt

sie ihre Offenbarungsformen auch wieder in sich zurück; ohne daß darum weder diese zu seyn aufhörten, noch auch mit der Rückkehr zur absoluten Idee Gottes die beiden Momente, die der Vater im Sohne und im h. Geiste gesetzt hat, aufgehoben würden? Das Ende der Dinge ist so wenig eine Vernichtung der Substanzen, daß es diese vielmehr erst in ihren wahren Begriff, in ihr Recht einsetzt; dadurch, daß die sinnlichen und intelligibeln Geschöpfe in die allein Gott bekannten Ursachen, d. h. in das Begreifen, oder die unmittelbare Anschauung ihrer Ursachen, wodurch sie eins mit denselben werden, übergehen (V, 37). Vortrefflich! Die Rückkehr zu Gott ist also die vollkommenste Freiheit des Gedankens, die Versöhnung der Wirkung mit der Ursache, der Erscheinung mit der Idee, des Seyns mit dem Denken, indem die Wirkung mit der Ursache, die Erscheinung mit der Idee, die Offenbarung mit ihrem Urgrunde sich eins weiß. Und so wenig man sagen wird, die Einheit des allgemeinen Begriffs hebe die Besonderheit des Denkens und des Gedachten, des Begreifenden und des Begriffenen auf; eben so wenig kann die Persönlichkeit des Menschen durch ein adäquates Denken oder Begreifen seiner Idee und durch die immanente Einheit mit derselben zu Grunde gehen.

Ganz denselben Gedanken drückt auch die phänomenologische Rückwandelung des Geistes aus: denn wie könnte der materielle Leib in die Lebensbewegung, diese in das Gefühl, das Gefühl in die Vernunft, die Vernunft in die Intelligenz verwandelt werden, wenn diesen besondern Momenten im Begriffe des Menschen die subjective, d. h. die selbstbewußte und persönliche Unterlage fehlte? Dasselbe ist der Fall bei der Verwandlung des Wissens in Weisheit, d. h. in die unmittelbarste Anschauung der Wahrheit; und endlich bei der Versenkung der reinsten Geister in Gott selbst. Denn die vernünftige Intelligenz kann unmöglich in die Unmittelbarkeit intellectueller Anschauung, in die Lebendigkeit einer divinatorischen Intelligenz umschlagen, ohne daß sie im subjectiven Bewußtseyn haftet. Daß der letzte Act der Gnade für uns unbegreiflich ist, liegt in der Natur der Sache, und sicherlich wird man durch dieses transcendente Verhältniß nicht zum Schlusse berechtigt: weil dasselbe die Grenzen unseres Denkens übersteigt, müsse das Denken selbst, als das constitutive Princip der Persönlichkeit, somit diese selbst aufhören. Jedenfalls ist jene höchste Seligkeit

nur den Auserwählten beschieden, so daß also außer diesen die selbstbewußte Persönlichkeit sogar fortbestehen muß. Nun aber fragt es sich: wie dachte sich Erigena den Zustand Derer, die bloß in ihre natürlichen Ursachen zurückkehren, dem überschwenglichen Stande der Begnadigten gegenüber? Daß dabei an keine Naturnothwendigkeit, oder an einen willkührlichen Act des göttlichen Rathschlusses gedacht werden darf, ergibt sich schon aus dem, was früher über die Freiheit des Menschen und das Verhältniß des göttlichen Willens zu derselben bemerkt wurde. Ist aber das Maaß der Seligkeit, zu dem wir gelangen, Resultat unserer Freiheit; so ist damit zugleich ausgesprochen, daß das Böse, oder die Sünde, zwar ohne einen wirklichen Realgrund sey, aber doch wenigstens ihr formales Princip an dem Begriffe der menschlichen Freiheit habe, und daher in einem nothwendigen Zusammenhange mit dem Zustande des Menschen nach dem Tode stehen müsse. Besteht das Böse auch nach dem Aufhören der materiellen Schöpfung fort, und ist dieß der Fall, in welcher Weise? Gibt es eine Hölle, oder nicht? Dieß ist der Punkt, zu welchem sich die Untersuchung hingetrieben sieht.

Lassen wir vorerst die Frage unentschieden, und setzen, dem Zeugniß der h. Schrift zufolge, die Wirklichkeit der Hölle voraus; so muß diese, da jede Ordnung, von der höchsten bis zur niedersten, von Gott eingesetzt ist, in ihm ihren Bestand haben, in dem, was in Gott zurückkehren wird, enthalten seyn, und von dem, der Alles umfaßt, umfaßt werden (V, 36). Weil nun aber das Böse nicht wirklich existirt, sondern nur in dem Guten und durch das Gute, wie die Finsterniß nur im Lichte, die Stille im Laute, der Schatten im Körper enthalten ist; so kann das Böse nur in dem an und für sich guten Willen, sey es nun des Engels, oder des Menschen, Bestand haben. Denn da dieser Wille frei ist; so kann er sich eben so sehr für das vollkommen Gute, von dem es stammt, nämlich für Gott, entscheiden, als für das unvollkommen Gute: für das Nichtseyende nicht weniger, als für das Seyende. Nun ist zwar der Mangel des Guten, oder das Böse, wesentlich bedingt durch den sinnlichen, materiellen Organismus des Menschen: allein wenn dieser als eine Folge und als ein Product eines vorzeitlichen Acts der menschlichen Freiheit betrachtet werden muß; so kann auch der Mißbrauch dieser Freiheit, oder der böse Wille, frei von den Banden der rohen Materialität fortbestehen. Daß auch die bösen

Menschen — bei den Teufeln, oder den gefallenen Engeln ist dieß ohnedieß der Fall — in sofern an der Erlösung Theil haben, daß ihre irdischen Körper in geistige verwandelt werden, und sie selbst sofort in ihre Grundprincipien zurückkehren, kann nach dem Bisherigen nicht mehr zweifelhaft seyn. Damit ist die Möglichkeit der Hölle wenigstens im Allgemeinen bewiesen; und da ihre Wirklichkeit durch das Zeugniß der h. Schrift erhärtet ist, so ist sofort das Wie, oder die Beschaffenheit der Höllenstrafen einer genauern Prüfung zu unterwerfen. Im Raume und in der Zeit können sie unmöglich Statt finden (V, 36); denn mit dem Aufhören der sichtbaren Schöpfung haben auch die Formen, in welchen dieselbe zur Erscheinung gekommen, ein Ende. Ueberhaupt sind sie weder jetzt, noch irgend wo, noch irgend wann. Gleich dem Bösen in der Zeit, oder in der Welt, besteht auch das Böse nach dem Tode, oder in der Hölle, in den verkehrten Richtungen des bösen Willens und des verdorbenen Gewissens: aber es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden eingetreten, indem die Sünde zur Hölle, das Böse zur Strafe geworden ist. So nichtig und unmächtig auch das zeitliche Böse sich erweist; so findet es doch vielfach Gelegenheit, das Gute wirklich zu negiren, zu schaden, zu verletzen; und umgekehrt kann es sich selbst negiren, und durch Reue wieder in das Gute umschlagen. Alle diese Möglichkeiten aber sind dem Bösen nach der Auferstehung abgeschnitten; alsdann ist es sich selbst zur Strafe, und äußert sich in der zu späten und darum fruchtlosen Reue, sowie in dem gänzlichen Unvermögen, Böses zu thun. Wie aber der Glaube ohne Werke todt ist; so auch die Sünde ohne die Möglichkeit zu sündigen, das Böseseýn ohne das Bösethun. Dieß ist die härteste Qual für die bösen Menschen und Engel vor und nach dem Gerichte: oder gibt es eine schwerere Strafe, als gottlos zu seyn, und Niemand verletzen zu können? So wird jeder Gottlose von der Begier nach den Lastern, von der er im Fleische entbrannte, wie von einer unauslöschlichen Flamme gefoltert; in ewiger Verdammniß gehen Gottlosigkeit und Bosheit zu Grunde (V, 29). Die allgemeine Strafe aller Gottlosen wird seyn Betrübniß und Trauer über die Abwesenheit und den Untergang der Gegenstände, an denen sie in diesem Leben Gefallen fanden; deren Bilder und Vorstellungen ihnen immer vor Augen schweben; die sie bei dem glühendsten Verlangen nicht

erreichen können, weil sie Trost ziehen wollen aus dem, was Verzweiflung und Unruhe schafft (V, 36).

Darum wird auch die gesammte Menschheit, sammt Allem, was an ihr Theil hat, erlöst, und von allen Banden der Bosheit, des Todes und des Elends befreit werden, wenn sie in ihre Ursachen, die in ihrem Erlöser wurzeln, zurückkehrt. Die Macht des Bösen ist gebrochen, sobald es sich nicht mehr als böse, oder schädlich erweisen kann. Ebendeßwegen straft auch Gott keine Creatur, die er gemacht hat: dagegen wird Alles, was er nicht gemacht hat, bestraft. Aus diesem Grunde sind sogar die Teufel nicht böse, sofern sie sind, sondern sofern sie nicht sind. Ihre Natur ist gut, und stammt von dem höchsten Gut; sie besteht bei ihnen ewig und wird in keiner Weise bestraft; wogegen Das, was nicht von Gott stammt, nämlich ihre Bosheit, zu Grunde geht (V, 27). Ihre Strafe wird seyn, daß sie gottlos handeln wollen, und Niemand verletzen können. Zwar hat Christus bei seiner Höllenfahrt schon in sofern die Macht des Teufels gebrochen, daß dieser Diejenigen, die nicht an den Herrn mit frommem und vollkommenem Sinne glauben, und seine Gebote nicht bewahren, nicht zu verderben im Stande ist; ob er gleich bittet, ihn vor dem Gericht nicht zu strafen: allein seine Bitte ist ihm wenigstens für die ganze Dauer der zeitlichen Schöpfung gewährt, indem er in die Säue fahren darf, in die wollüstigen Menschen nämlich, über die er noch Macht hat, bis ihm auch diese genommen wird beim Gerichte, wenn die Schöpfung von aller Knechtschaft erlöst wird. Alsdann tritt die eigene Strafe für den Teufel und seine Diener ein: der unmächtigste Neid verzehrt sie über den großen Act der Erlösung, an welcher nun Alle Theil haben; es quält sie der Gedanke an die allgemeine Auferstehung des menschlichen Wesens, und die unwandelbare Unsterblichkeit alles Sichtbaren in der Menschennatur. Hatten sie ja doch beschlossen, dieses Wesen sich unterwürfig und dienstbar zu machen, um es sofort zu vernichten, und mit Gewalt in den endlosen Strafen eines ewigen Todes festzuhalten (V, 29). Von dieser Strafe wird indessen das von Gott geschaffene Subject gar nicht getroffen; denn so wenig der böse Wille das von Natur Gute befleckt, eben so wenig foltert die Qual des bösen Willens das natürliche Subject. Schon der weltliche Richter straft am Verbrecher nicht die Natur, sondern das Verbrechen. Die Na-

tur ist immer und überall gut und vollkommen, auch bei den Verdammten, die sie zusammenhält, damit ihre wesenhafte Eigenthümlichkeit nicht zu Nichts wird, d. h. damit sie den Untergang des natürlichen Guten, das ihnen durch die Schöpfung zu Theil wurde, nicht erleiden. Eben so wie die Gottlosen leiden auch die Seligen; denn jedes Geschenk der Gnade ist ein Leiden, sofern es nicht Resultat der natürlichen Wesenheit ist. Der Unterschied zwischen beiden liegt nicht im Begriffe des Leidens, sondern in der Art und Weise desselben. Während nämlich die Vergöttlichten in die reinste Erkenntniß ihres Schöpfers entrückt werden, werden die Gottlosen in das tiefste Nichtwissen der Wahrheit gestürzt. Was die Gottlosen in diesem Leben, eingeschlossen in den verweslichen Leib, in Träumen und nachher in der Hölle in der Vorstellung leiden; erleiden sie, wenn sie ihre geistigen Körper angenommen haben, wie aus einem schweren Traume erwachend, weit nachdrücklicher in den Qualen, indem ihre Strafe eine wirkliche ist, falsch dagegen ihre Bilder von Nichtwirklichem; wirklich ihre Trauer, ihr Kummer und ihre Angst: zu spät die Reue, glühend die Flamme der Gedanken! Alles dieß ist übrigens ihre eigene Schuld: denn selbst der Teufel, falls er wollte, könnte sich dem Schöpfer seiner Natur zuwenden; aber gefangen in den Netzen seines argen Willens, betrachtet er die Seligkeit unaufhörlich mit Haß (V, 38).

Von entgegengesetzter Art ist das Leiden der Frommen, denen wirkliche Seligkeit in wirklichen Betrachtungen, wirkliche Freude, wirkliche Wonne zu Theil wird, wenn sie Alles, was sie in diesem Leben im Glauben hingenommen, künftig im Schauen betrachten werden (V, 31). So empfängt Jeder in seinem Gewissen Belohnung, oder Strafe; so jedoch, daß die Natur bei Allen frei bleibt (V, 36). Auch das Schauen ist beiden gemeinsam. Die Gerechten werden entrückt in den Wolken dem Herrn entgegen, d. h. sie werden den Herrn schauen in den verschiedenen Formen der göttlichen Anschauungen, nach dem Standpunkt des Schauungsvermögens eines jeden Gottverklärten. Den Gottlosen dagegen werden beständig Anschauungen sterblicher Dinge vorschweben, wechselnde und unächte Gestalten, je nach den verschiedenen Bewegungen ihrer bösen Gedanken; und wie die Gerechten den Gott der Götter sehen nicht an sich, sondern in dem Spiegel der göttlichen

Anschauung; so steigen die Gottlosen unablässig die Stufen ihrer Laster hernieder in die Tiefe der Unwissenheit (V, 31).

Diese Behauptung scheint im Widerspruche zu stehen mit dem Satze, daß alle Bosheit in der gesammten Menschennatur von Grund aus vernichtet werde: allein dieser Widerspruch ist nur scheinbar; denn das Böse kann recht wohl alle objective Bedeutung, jede störende, hemmende und vernichtende Gewalt in der Natur der Dinge verloren haben, und doch subjectiv ewig in den Vorstellungen, oder dem Gewissen Derer fortbestehen, die in diesem Leben sich damit befleckten; gleichwie es etwas Anderes ist, wenn die Menschennatur in ihren ursprünglichen Stand, den sie durch die Sünde verlor, zurückversetzt wird; etwas Anderes, wenn das gute Gewissen eines Jeden der Auserwählten über alle menschliche Kraft hinaus in Gott verklärt wird (l. c.). Wollte man deßhalb Gott den Vorwurf machen, er sey unbillig, oder ungerecht, weil er seine Güter, also auch die Mittel zur Seligkeit nicht gleichmäßig vertheile; so übersieht man, daß darunter bloß zeitliche und vorübergehende Güter gemeint seyn können, die gar keine Güter sind, und eher zum Bösen verleiten, als zum Guten führen. Das Ewige und Beständige, Natur und Erlösung, sind gleichmäßig an Alle vertheilt: allein das Zeitliche sowohl, als das Ewige ist in Reihen und Ordnungen gegliedert, worin eben die harmonische Schönheit der Schöpfung besteht. Darum wird auch die Seligkeit Derer so groß seyn, die mit einem Blicke ihres Geistes diese ganze Weltharmonie in der reichsten Entfaltung ihrer objectiven Idealität zu überschauen im Stande sind! Ihr Urtheil ist untrüglich, weil sie Alles in der Wahrheit, d. h. in Gott, schauen. In der gesammten Natur stößt ihnen nichts Feindliches auf, weil ihr Urtheil nicht einen einzelnen Theil, sondern das Ganze betrifft, und sie weder unter den Theilen, noch im Ganzen selbst mitbegriffen sind, sondern über das Ganze und seine Theile auf den Flügeln der Betrachtung sich erhoben haben. So frei steht der Gedanke, oder die intellectuelle Anschauung eines Seligen über dem Gegenstande der Betrachtung, während umgekehrt die Bösen, befangen in der Subjectivität ihrer nichtigen Bilder und Vorstellungen, von dem Zusammenhange des Ganzen gar keinen Begriff haben können, da sie ja selbst in den Theilen des Ganzen befangen sind.

Das ist die hohe Bedeutung der Erlösung, der unendliche Vorzug des Verdienstes Christi vor der Sünde Adams. Der erste Adam ist zwar in Allem ein Bild des künftigen, jedoch nur innerhalb der Grenzen der Natur, nicht aber in Beziehung auf den unendlichen Reichthum der Gnade. Im ersten Adam wird die Natur in Männliches und Weibliches getheilt, im zweiten wieder vereinigt. In dem ersten wurde die gesammte Natur aus der Seligkeit des Paradieses vertrieben, im zweiten wieder in dieselbe zurückversetzt. Bei dem ersten wurde Fleisch statt der Rippen, d. h. Schwachheit statt der Stärke, genommen; in dem zweiten sind die Schwachheit und der Tod verschlungen, und Kraft und ewiges Leben der menschlichen Natur geschenkt. So schläft Adam, und es wird die Eva; es stirbt Christus, und es wird die Kirche. Die Schwachheit des Erstern sinkt zum Geschlechtsunterschiede herab und zieht dadurch das ganze Geschlecht mit ins Verderben; die Stärke des Letztern hebt in der Gemeinschaft der Gläubigen diesen Unterschied wieder auf. Dem schlafenden Adam wird die Eva aus der Seite genommen; dem gestorbenen Christus wird die Seite durchstochen, damit die Sacramente herausfließen, durch welche die Kirche besteht. Denn Blut ist es zur Weihung des Kelchs, und Wasser zur Weihung der Taufe. Beim ersten Menschen wird die menschliche Natur mit Fellen bekleidet, d. h. mit sterblichen Leibern, nachdem die natürliche Nacktheit, die Reinheit nämlich und Einfachheit, verloren gegangen. Vom zweiten Menschen werden die Felle wieder abgenommen, wenn alle Schwachheit der sterblichen Natur aufhört (IV, 20).

Doch in Christo wird uns nicht bloß geschenkt die Wiederherstellung der gesammten durch Adam verloren gegangenen Menschennatur, sondern auch die Seligkeit und Vergöttlichung Derer, die in Gott eingehen. Der erste Mensch war zwar in das Paradies versetzt, aber er durfte nicht vom Baume des Lebens essen, weil er den göttlichen Geboten zuwider handelte. Darum haben wir in Christo unendlich mehr gewonnen, als in Adam verloren: durch Letztern gingen wir bloß des Paradieses verlustig; in dem Erstern dagegen gewinnen wir nicht bloß das Paradies, sondern auch die Frucht des Lebensbaumes, welche ist Christus, ewiges Leben, ewigen Frieden in Betrachtung der Wahrheit (V, 36). Als dieser

Lebensbaum ist er ganzer Gott, überall und ganz und gar über Alles, was ausgesprochen und begriffen wird, erhöhet; ganz im Vater und mit dem Vater eins geworden; ganzer Mensch im ganzen Gott, da die Gründe beider Naturen in sich verbleiben (V,38). Diese Erhabenheit seiner Natur macht ihn zum Oberhaupte seiner Glieder, seines Leibes, d. h. seiner Kirche. Der Anfang ihrer Erbauung ist die Einheit des Glaubens, die Vollendung, die Einheit der Erkenntniß. Dort beginnt das Wachsthum Christi, hier endet es. Die Ankunft Christi wird Jeder innerhalb seiner selbst im eigenen Gewissen erfahren, womit jegliche Creatur die Erkenntniß des Einen wahren Gottes bekommt. Denn Gute und Böse werden vor den Richterstuhl des Herrn gestellt, erfahren, daß Ein Gott ist und kein anderer (V, 36); nur daß bei den Einen diese Erkenntniß in reiner und unmittelbarer Anschauung Gottes (V, 39) zur höchsten Seligkeit wird, bei den Andern durch das Beharren in nichtiger Selbstsucht und durch das Wissen um die Einheit Gottes und die Seligkeit Derer, die er erwählt, sich als die höchste Unseligkeit offenbart.

So allgemein auch Erigena das Verhältniß des Subjects zur göttlichen Offenbarung in der Rückkehr der gesammten Schöpfung und insbesondere der Menschheit zu Gott gefaßt hat, so daß er diesen Proceß nur mittelbar innerhalb der Grenzen der Zeitlichkeit seinen Anfang nehmen und vorbereitet werden läßt; so fehlt es bei ihm doch nicht an Andeutungen, daß er das Verhalten des einzelnen Subjects zur Substanz der Offenbarung durch gewisse Formen der geistigen Individualität bedingt glaubte. Seine speculative Richtung brachte es mit sich, daß er dem vernünftigen Denken ausschließlich das Recht zugestand, sich des ihm gegebenen Inhalts zu bemächtigen. Allein die philosophische Betrachtungsweise kann nur eine Frucht des Glaubens seyn, weßhalb wir auch den Satz vorangestellt finden: „Die gläubigen Seelen haben ihr Heil bloß darin zu suchen, daß sie das, was von der Urquelle von Allem wahrhaft gepredigt wird, glauben, und was sie wahrhaft glauben, erkennen (II, 20). Demzufolge ist der Glaube Resultat der Predigt, und das philosophische Erkennen Product des Glaubens. Als die drei diesem allgemeinen Verhältniß entsprechenden Formen des subjectiven Bewußtseyns sind der Sinn, die Vernunft und die Intelligenz zu betrachten. Wie der Sinn, der

die äußern Bilder der Welt in die Seele einträgt, und der Vernunft den Stoff für ihre Thätigkeit liefert; so ist auch die Predigt zunächst etwas Aeußerliches, von dem Worte Bedingtes und Getragenes. Die Vernunft nimmt sofort das Object der Predigt als Gegenstand für den Glauben dahin. Sie bewegt sich um die von dem Worte getragenen und in demselben enthaltenen Grundprincipien der Dinge, so daß also die Erkenntniß der Dinge immer noch eine vermittelte ist, und füglich als vernünftiger Glaube bezeichnet werden kann. Erst die Intelligenz entschlägt sich jeder Vermittelung, und erkennt Gott auf unmittelbare Weise. Während der Glaube erst ein principieller Anfang für die Erkenntniß des Schöpfers in der vernünftigen Creatur ist, ist die Erkenntniß der Intelligenz eine unmittelbare Anschauung Gottes. Zu diesem Ziele aber führen nur unzählige Stufen der Betrachtung. Denn Gott macht sich Denen gegenüber, die ihn suchen und finden, immer wieder überschwenglich, und entzieht sich jeder begreifenden Vorstellung. Finden läßt er sich in seinen Theophanien, in welchen er vielfach, wie in Spiegeln, dem erkennenden Verstande begegnet, und zu erkennen gibt, nicht was er ist, sondern was er nicht ist, und daß er ist. Die größte Seligkeit und das Ende der Betrachtung besteht darin, wenn die vernünftige Seele, selbst die reinste, gar keinen Gegenstand für die Betrachtung mehr vorfindet, weil es darüber hinaus gar keine mehr gibt (V, 38). In letzter Weise ist daher die erkennende Thätigkeit der Intelligenz ein Nichtwissen, das jedoch zu größerer Ehre gereicht, als jedes Wissen: wie es auch dem menschlichen Verstande bloß verliehen ist, zu wissen, daß, nicht aber was er ist. Könnte man erkennen, was die menschliche Natur ist; so wäre dieselbe irgendwie beschränkt, und trüge also das Ebenbild ihres Schöpfers nicht vollkommen an sich (IV, 7). Während seines irdischen Daseyns ist übrigens dieser Flug der Betrachtung dem Menschen nur unvollkommen und momentan möglich, da die niederern Seelenthätigkeiten noch nicht aufgehoben und verklärt sind in die reine Intelligenz. Dieses selige Loos wird erst künftig den Auserwählten zu Theil, die sich zu Gott erheben, der das All mit einem Male überschaut, und durch die Kraft des unmittelbarsten Schauens in die Ursachen der Dinge eingehen, und nach den innern Gründen Alles beurtheilen (V, 35).

Ist nun aber dieß schon für seine irdische Laufbahn das höchste Ziel, das er anzustreben hat, so versteht es sich von selbst, daß Alles, was ihm durch die Gnade Gottes dabei behülflich ist, wie die göttlichen Theophanien überhaupt, sich in eine sinnliche und äußere Form hüllen muß, weil Gott auf eine andere Weise für ihn gar nicht begreifbar wäre. Sofern die h. Schrift der einzige Weg ist, auf dem er zur Kenntniß der Wahrheit gelangen kann, deren Auctorität daher auch in Allem gefolgt werden muß (I, 66); so ist es eine hauptsächliche Aufgabe für den Christen, durch die Verhüllungen hindurch, in welche die Wahrheit, des Verständnisses für den sinnlichen Menschen halber, gekleidet ist, zu dem rein geistigen Gehalte vorzudringen; den Gedanken, frei von dem ihn umhüllenden Buchstaben, in seiner gediegenen Geistigkeit zu erkennen und zu begreifen. Damit sind wir zu dem dritten Punkte gelangt, den wir im Systeme Erigena's einer besondern Betrachtung zu unterstellen haben.

§. 3.

Der Idealismus der Form, oder die Allegorie.

Das Hauptstreben Erigena's geht dahin, die Idee in ihrer absoluten Unendlichkeit darzustellen. So wenig er auch die endliche Erscheinung derselben läugnet, so blickt doch überall die Absicht hindurch, über die endlichen Erscheinungsformen so schnell als möglich hinwegzueilen, um die Idee wieder in den einzelnen Momenten ihrer Unendlichkeit darzustellen. Wir haben schon früher zu bemerken Gelegenheit gehabt, wie dadurch der Uebelstand entstehen mußte, daß die Welt der Wirklichkeit nie ganz zu ihrem Rechte kommt, um als ein nothwendiges Verbindungsglied in der Entwickelung der Idee eine organische Stelle zu finden; sie tritt in zu verkümmerter Gestalt auf, eben weil sie den unendlichen Reichthum der Idee zu beschränken scheint, und ist nur darum gesetzt, um sogleich wieder negirt zu werden; anstatt daß die Idee in ihrer Unendlichkeit sich selbst negiren, Gott, als der absolute Geist, die Welt und die Menschennatur als den Reflex seiner absoluten Freiheit aus sich selbst exponiren sollte. So ist für Erigena jede Form nicht nur eine Beschränkung, sondern eine reine Negation der Idee, in welcher diese nie und nimmer einen realen Ausdruck gewinnen

kann; und es muß bei dieser Voraussetzung nothwendig auch der Buchstabe, das äußere Wort, wie jede andere sinnliche Form der göttlichen Theophanien, nicht nur seiner Form, sondern auch seiner ursprünglichen und nächsten Bedeutung nach negirt werden, wenn man zur absoluten Idee gelangen will. Daß sich Gott in der h. Schrift in Worten geoffenbart hat, geschah nur unserer Schwachheit wegen: unmöglich können wir ihn im Buchstaben erkennen, denn dieser ist nur eine Verhüllung des Gedankens, und nicht ein adäquater Ausdruck für denselben.

Bei dem Areopagiten war dieses Mißverhältniß zwischen der Form und dem Inhalte der göttlichen Offenbarung noch ganz allgemein und unbestimmt. Die Symbolik bezieht sich nicht auf einen bestimmten Gedanken in der Form einer bestimmten Erscheinungs- oder Darstellungsweise, sondern begreift überhaupt die allgemeine Substanzialität der Idee in jedweder Erscheinungsweise. Dieses Verhältniß kann recht wohl ein bewußtes seyn; d. h. es kann dabei von der Voraussetzung ausgegangen werden, daß die Erscheinung eine Umhüllung der Idee ist, ohne daß darum ein durch Reflexion gewonnenes klares Verständniß vorläge, in dieser, oder jener Form ist dieser oder jener Gedanke ausgedrückt. Ein solches reflectirtes Bewußtseyn zeigt sich erst bei der Allegorie. Während die symbolische Auffassungsweise des Areopagiten den Worten der h. Schrift einen beliebigen, vielfach wechselnden Sinn unterstellt; die Stellen nach Gefallen trennt, und aus dem Zusammenhange herausgreift; hält die Allegorie Erigena's nicht nur einen bestimmten Gedanken fest, als dessen äußeres Gepräge das darstellende Wort betrachtet wird, sondern es wird auch die Einzelnheit und Besonderheit des Gedankens negirt, und die Allgemeinheit der Idee in diesen concreten Rahmen geschichtlicher Darstellung eingetragen. Anfänglich ist es der bewußten Symbolik noch nicht recht Ernst mit den Symbolen des Gedankens; sie läßt die Phantasie mit denselben spielen, bis das speculative Denken dieser Willkühr ein Ziel setzt.

Erigena geht dabei von dem Spruche des Apostels aus: der Buchstabe tödtet, der Geist aber macht lebendig. In dem nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen schlägt neben dem Worte und der Weisheit des Vaters auch der Feigenbaum des Gesetzes seine Wurzeln, dessen richtige Auslegung und geistiger Genuß De-

nen, so davon essen, d. h. dasselbe fromm und vollkommen begreifen, zum Leben ausschlägt; während die verkehrte und fleischliche Auslegung nach dem Buchstaben leere und unfruchtbare Blätter sind, womit die Uebertreter des göttlichen Gesetzes ihre Schuld durch eine lügenhafte Vertheidigung zu bemänteln suchen, und dieselbe dem Urheber des Gesetzes, oder dem Teufel, oder einer andern Person ohne Bedenken zuschieben, und durch die Aehnlichkeit von Handlungen, die von den heiligen Vätern figürlich begangen wurden, entschuldigen wollen; indem sie solche Handlungen fleischlicher Weise buchstäblich deuten, ohne sie geistig verstehen zu wollen, und für ihren Irrthum Beispiele aus der h. Schrift entlehnen, von denen das Wort des Apostels gilt: der Buchstabe tödtet, der Geist aber macht lebendig (IV, 21).

So ist es zunächst die buchstäbliche Gesetzlichkeit des Judenthums, das, an dem äußern Worte klebend, des geistigen Inhalts ganz und gar verlustig geht, und durch diese todte Auffassungsweise den eigenen Irrthum und die eigene Verkehrtheit zu entschuldigen bezweckt. In der That muß man bekennen, daß damit das Mißverständniß zwischen dem Gesetze und seinen Bekennern richtig angedeutet ist: nur hat Erigena übersehen, daß die Schuld davon nicht allein an der verkehrten Auffassungsweise von Seiten der Verehrer des Gesetzes liegt; sondern auch am Gesetze selbst, das den Widerspruch zwischen dem Innern und Aeußern, dem Geiste und dem Buchstaben in sich selbst trägt, bis der freie Geist des Evangeliums denselben überwindet. Was nun aber hier bloß den Juden zur Last gelegt wird, trifft eben so sehr auch diese jüdische Denkweise in der christlichen Welt, die sich gleichfalls nicht von dem Dienste des Buchstabens frei machen kann; ohne zu bedenken, daß diese Aeußerlichkeit nur den Zweck hat, negirt und aufgehoben zu werden. Dieß geschieht durch die allegorische Erklärungsweise, von der Scotus den ausgedehntesten und allgemeinsten Gebrauch macht. In dieser Beziehung glaubt er bei der Schöpfungsgeschichte, die er zuerst als eine Allegorie des Offenbarungsprocesses überhaupt, und sodann als eine bildliche Darstellung der besondern Momente im Begriffe des Menschen betrachtet, einige erläuternde und entschuldigende Bemerkungen beifügen zu müssen, wiewohl er für seine Ansicht sich meist auf das Zeugniß und die Auctorität der griechischen und lateinischen Väter berufen

kann. An dem ersten Tage des sechstägigen Schöpfungswerks läßt er den allgemeinen Ausgang der Grundursachen in ihre Wirkungen, wie diese für den Sinn, oder die Intelligenz begreiflich sind, durch die Erschaffung des Lichts angedeutet seyn. Am zweiten Tage sofort bezeichnen die Wasser und das zwischen ihnen gegründete Firmament die dreifache Erscheinungsweise dieser Welt, die durch die vernünftigen Gründe, die einfachen Elemente und die zusammengesetzten Körper zu Stande kommt. Die Schöpfung des dritten Tages, durch welche der h. Schrift zufolge die Wasser sich sammeln und die Erde zum Vorschein kommt, bezieht sich auf die durch die vernünftige Anschauung zu Stande gebrachte Abscheidung aller wandelbaren Accidenzen von dem unwandelbaren Bestande ihrer substanziellen Formen.

Diese Erklärung rechtfertigt Erigena dadurch, daß es häufiger Gebrauch der h. Schrift sey, durch Bezeichnung sichtbarer Dinge den natürlichen Bestand und die Gründe der sichtbaren Dinge anzudeuten; während umgekehrt sehr oft unter den Namen geistiger Dinge sinnliche und körperliche Gegenstände zu verstehen seyen. Wenn es heißt: was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch, so ist unter dem Worte: Fleisch der ganze, mit der Erbsünde geborne Mensch zu verstehen; dagegen bedeutet in den Worten: was vom Geiste geboren ist, ist Geist, der Ausdruck: Geist den ganzen, in Christo wiedergebornen Menschen. Und wenn Jemand erwiedert, nicht der ganze Mensch werde aus dem Fleische geboren, sondern allein das Fleisch des Menschen; so ist zu entgegnen: also wird nicht der ganze Mensch aus dem Geiste geboren, sondern allein die Seele. Ist dem aber so, so folgt daraus, daß die Gnade der Taufe auch dem Leibe nichts nützt. Wenn nun aber der gesammte Mensch, Leib und Seele nämlich, in Christo wiedergeboren und Geist wird; so muß nothwendig der ganze Mensch in Adam von dem Fleische geboren und darum Fleisch seyn. Daraus folgt, daß das Fleisch Geist und der Geist Fleisch heißt. Das Wort Gottes wird Fleisch genannt, und das Fleisch Wort, und Aehnliches, was zugleich synecdochisch und metaphorisch zu verstehen ist. Somit ist es keine willkührliche Allegorie, wenn man den historischen Sinn der Schöpfungsgeschichte von den unsichtbaren Dingen deutet. Man darf dabei nur nicht übersehen, daß die Weisheit überhaupt eine vierfache ist: entweder praktisch-thätig, oder physisch-na-

türlich, oder theologisch, oder logisch=vernünftig. Die erstere hat zu ihrem Gegenstande die Tugenden, womit die Laster bekämpft und ausgerottet werden; die zweite erforscht die Gründe der Natur, entweder in den Ursachen, oder in den Wirkungen; die dritte untersucht, was man von Gott, als der Ursache von Allem, zu glauben habe; die vierte endlich zeigt, nach welchen Regeln die drei andern zu behandeln sind. Daß die historische Darstellung der Schöpfung der physischen Betrachtungsweise anheimfällt, bedarf keiner Erinnerung; und da diese die Gründe der Dinge nach ihren Ursachen und Wirkungen erforscht, so muß natürlich auf die unsichtbaren Principien des Sichtbaren zurückgegangen werden (IV, 30); wie umgekehrt eine Bezeichnung des Unsichtbaren mit derselben Nothwendigkeit von den Wirkungen der Ursachen, oder von dem sichtbaren Producte des Unsichtbaren gedeutet werden müßte.

Demzufolge ist der Charakter der h. Schrift im Allgemeinen und wesentlich symbolisch; und da dieser Symbolik ein bestimmtes Gesetz zu Grunde liegt, so wird das Symbol zur Allegorie. Ihre Norm hat dieselbe am Eintheilungsgrunde der Wissenschaft überhaupt, und es fragt sich daher bei der Erklärung der h. Schrift vor Allem, ob eine Stelle einen praktischen, physischen, theologischen, oder logischen Sinn hat. Ist dieß ermittelt, so versteht es sich von selbst, daß bei der Allgemeinheit dieses Princips eine und dieselbe Stelle auf verschiedene Weise erklärt werden kann, wenn nur die Interpretation nicht die Grenzen überschreitet, die ihr durch die besondern Momente des Princips gesteckt sind; und wenn daher die Schöpfungsgeschichte nicht bloß auf die schöpferische Thätigkeit Gottes überhaupt, sondern insbesondere auch auf den Begriff des Menschen, als eines Geschöpfes Gottes, bezogen wird; so ist dieß ganz consequent. Denn da die ganze Darstellung der Sphäre des Physischen anheimfällt, oder die Gründe der Dinge nach ihren Ursachen und Wirkungen zu untersuchen hat; so kann bei der sichtbaren Schöpfung die allgemeine Erklärung eben sowohl auf die Grundursachen derselben überhaupt, als auf den Begriff des Menschen, in welchem diese Grundursachen noch insbesondere zur Einheit zusammengeschlossen sind, sich beziehen. Wie das Besondere und Einzelne der Erscheinung nur durch die allgemeine Idee und in dieser gesetzt ist; so kann es auch nur in dieser seine Erklärung finden.

Insbesondere macht Erigena dieses Recht mehrfacher Interpretation, das sich von selbst aus der Beschränkung der Erscheinung und der Allgemeinheit der Idee ergibt, für die Parabeln geltend. Nach ihm gibt es zwei Arten von Parabeln: einmal diejenigen, welche bei einem Gegenstande eine durchgängige und einförmige Bedeutung, ohne zu einer Figur überzugehen, beibehalten; dann aber solche, in welchen der Uebergang zu verschiedenen Figuren gemacht ist. So versteht Erigena den ersten Theil der Parabel vom verlornen Sohne, der die Theilung des väterlichen Vermögens, das Bleiben des ältern Sohnes bei dem Vater, das Wandern des jüngern, die Vergeudung seines vom Vater ererbten Antheils, sammt den übrigen Nachtheilen betrifft, die der Fall der Menschheit nach sich zog, ohne Bedenken von der doppelten Natur: nämlich der intellectuellen, bei den Engeln, und der vernünftigen, bei den Menschen. Nun aber macht die Rückkehr des verlornen Sohnes den Uebergang zu einem andern Gedanken. Im Allgemeinen bedeutet diese Rückkehr überhaupt die durch Christum vermittelte Rückkehr des Menschengeschlechts zu ihrer ursprünglichen Würde und göttlichen Ebenbildlichkeit; sodann aber insbesondere die Rückkehr der Heiden, denen die Juden, als der ältere Sohn, gegenüberstehen. Allein nicht bloß für die Parabeln, sondern für den Inhalt der h. Schrift überhaupt (**non solummodo in parabolis, verum etiam in multis divinae Scripturae locis**) gilt dieser Grundsatz. Denn auf andere Weise kann der mannigfache Inhalt prophetischer Schriften nicht gesondert werden, als durch einen häufigen Uebergang der einen Bedeutung in die andere, und zwar nicht bloß in ganzen Perioden, sondern auch bei den durch bloße Colons und Commas getrennten Sätzen, und durch eben so häufige Rückkehr zu der ursprünglichen Bedeutung. Der Inhalt der h. Schrift ist verkettet, und mit dädalischen Abschweifungen und Krümmungen durchwoben. Darin darf man übrigens keinen Neid erblicken, aus welchem der h. Geist das Verständniß erschwert, sondern vielmehr die Absicht, den Verstand zu üben und durch das Finden zu belohnen. „O Herr Jesu, fährt Scotus in frommer Begeisterung fort, keine andere Belohnung, keine andere Seligkeit, keine andere Wonne verlange ich von dir, als daß ich lauter und ohne Fehl deine Worte, die durch den h. Geist inspirirt sind, verstehe" (V, 38).

Gegen diese Bestimmung der idealen Form Erigena's ließe sich einwenden, daß der Begriff der Allegorie hier viel zu weit genommen sey. In der bewußten Symbolik der vergleichenden Kunstformen, sagt man, kann entweder die concrete Erscheinung den Ausgangspunkt und das für die Darstellung Wichtige und Wesentliche ausmachen; oder ist die Bedeutung das Erste, was vor dem Bewußtseyn steht, und die concrete Verbildlichung derselben das nur Danebenstehende und Beiherspielende, das für sich gar keine Selbständigkeit hat, sondern als der Bedeutung ganz unterworfen erscheint. Unter der letztern Kategorie wird nun auch die Allegorie mitbegriffen. Ihr nächstes Geschäft soll darin bestehen, allgemein abstracte Zustände und Eigenschaften zu personificiren, und somit als ein Subject aufzufassen. Weil aber die Subjectivität in dieser Weise nur eine leere Form ist, so müssen bestimmte Besonderheiten als die erklärenden Prädicate neben das Subject treten. Diese im Inhalte, wie in der Form untergeordnete, dem Begriffe der Kunst nur unvollkommen entsprechende Darstellungsweise, deren allgemeine Personification eben so leer ist, als die bestimmte Aeußerlichkeit nur ein Zeichen, welches für sich genommen keine Bedeutung mehr hat, kann unmöglich die Form seyn, in welcher bei Erigena die Form der Offenbarung sich ausprägt, und wenn wir daher seine Auffassung des religiösen Inhalts allegorisch genannt haben, so konnte dieß nur in dem allgemeinen Sinne geschehen, wie Fr. Schlegel das Wort in dem Ausspruche nahm: Jedes Kunstwerk müsse eine Allegorie seyn. Dieß kann nichts Anderes heißen, als daß jedes Kunstwerk eine allgemeine Idee ausdrücken, und in sich selbst wahrhafte Bedeutung haben müsse. Damit ist jedoch noch keineswegs gesagt, daß die allegorische Form die einzige wahrhaft künstlerische sey. Im Gegentheil ist das Mangelhafte an ihr, daß sie zwar die Idee in ihren allgemeinen und besondern Momenten zur Darstellung bringt; aber es ist nicht der freie Geist subjectiver Persönlichkeit, der in ihr waltet, nicht der nothwendige Ausdruck des für den subjectiven Geist bestimmten Inhalts. Form und Inhalt, Idee und Erscheinung fallen immer wieder als disparate Momente aus einander, weil nur der concrete Begriff individueller Persönlichkeit den substanziellen Inhalt der Idee in der Erscheinung wirklich darstellt. Allein dieß ist gerade das Mangelhafte am Systeme Erigena's.

Keineswegs daß er die Idee zu allgemein abstracten Zuständen und Eigenschaften herabsetzt, setzt er sie vielmehr mit den ewigen Bestimmtheiten ihres in sich selbst scheinenden absoluten Inhalts voraus: allein diese Bestimmtheiten sind und bleiben immer nur abstracte Allgemeinbegriffe: der Begriff des Menschen wird nie zu der realen Umschreibung des bestimmten, einzelnen Menschen, sondern bleibt immer nur ein Allgemeinbegriff, der in den einzelnen Formen seiner Erscheinung gar keine Realität und Bedeutung hat. So begreift die Allegorie nur die Allgemeinheit der Idee, nicht aber auch zugleich ihre subjective Einzelheit, so daß der absolute Inhalt die endliche Form nie ganz durchdringen, und letztere daher, als Kunstform betrachtet, nur von untergeordnetem Werthe seyn kann. Es ist dieß die wahre Form des Idealismus, für den die Welt nur wird, um sogleich wieder zu verschwinden.

Was endlich die Form, oder den Styl Erigena's insbesondere betrifft; so ist durchgängig seine vertraute Bekanntschaft mit den Griechen ersichtlich. Sein großartiger Gedankengang, die Tiefe seiner Abstractionen gehen über den Horizont römischer Sprache und Vorstellungsweise; und er mußte sich nothwendig weit mehr von der elastischen Biegsamkeit der griechischen Zunge angezogen fühlen, zumal da sie sich im Platonismus und Aristotelismus eine philosophische Sprache gebildet hatte, deren Reichthum sich für die subtilern Unterscheidungen und transscendentalen Begriffe eignete, denen wir im Systeme Erigena's begegnen. Dabei unterscheidet er sich zu seinem großen Vortheile von den Neuplatonikern, bei denen der philosophische Geist noch viel zu sehr mit dem Inhalte des Gedankens zu kämpfen hat, als daß eine gediegene Form, als der reale Ausdruck des Gedankens, sich Bahn brechen könnte. Dieß hat denn auch eine mangelhafte Unklarheit und Unbestimmtheit zur Folge, die Erigena gänzlich überwunden hat. Man sieht es ihm an, daß er Meister seines Stoffs und bis zur krystallhellen Reinheit und Durchsichtigkeit des Denkens hindurchgedrungen ist. Wie in einer Perlenschnur Perle an Perle, so reiht sich bei ihm Gedanke an Gedanke, ohne jene ermüdende Trockenheit und Einförmigkeit abstracter Vorstellungen, die sich in dem bekannten und beliebten Formalismus bewegen. Schon die dialogische Form gibt dem Ganzen Leben und Abwechselung, und begünstigt jene concrete Darstellungsweise, welche die Platonischen Dialogen zu un-

erreichbaren Kunstwerken macht, ohne auch im mindesten die wissenschaftliche Form zu beeinträchtigen. So muß es auch seyn, wenn ein bestimmtes Princip festgehalten, der Hauptgedanke überall in die Mitte gestellt wird. Hier gruppirt sich das Andere von selbst, während der Darstellung der freiste Spielraum gelassen ist, aus allen Gebieten des menschlichen Willens und Lebens ihre Hülfsvölker zu sammeln. Sollte man sich nach diesen Bemerkungen wundern, daß man bei Erigena hier und da Wiederholungen, mitunter auch zweifelhaften und widersprechenden Behauptungen begegnet? Bedenke man nur, daß sein philosophisches Genie einzig in seiner Zeit dasteht, und daß die Besorgniß, durch seinen Idealismus mit der realen Auffassungsweise der Kirche in Widerspruch zu gerathen, ihn über manche Frage hinwegleitete, um seiner so vielfach gefährdeten Orthodoxie einigen Spielraum zu lassen. Wie vorsichtig und erschöpfend hat er überall die Meinungen der Väter zusammengestellt, und in seinem Interesse geltend gemacht; wie geschickt weiß er sich durchgängig den schirmenden Schild der biblischen und traditionellen Auctorität vorzuhalten? Wie müssen die angesehnsten Kirchenlehrer seinem Idealismus das Wort reden, und für ihn in die Schranken treten! Läßt ihn die Auctorität im Stiche, so gesteht er es mit liebenswürdiger Offenheit; und will er sich für keine der beiden sich entgegenstehenden Ansichten entscheiden, so läßt er die Sache so lange zweifelhaft, bis er hinterher bei einer andern Gelegenheit seine eigene Meinung aussprechen kann. Indessen wäre es höchst unbillig, wenn man daraus die Folgerung ziehen wollte, seine Aengstlichkeit, in den Geruch der Ketzerei zu gerathen, sey ausschließlich Schuld an solchen Zweideutigkeiten. Den Vorwurf absichtlicher Verstellung und Zurückhaltung widerlegt am besten Erigena's Leben und schriftstellerische Thätigkeit; der Grund davon liegt im Systeme selbst, dessen Idealismus noch viel zu abstract ist, als daß er die Wirklichkeit der Welt und die Weltgeschichte als einen freien und darum nothwendigen Act der absoluten Idee hätte begreifen können. Darum mußte er nicht nur mit dem Kirchenglauben, sondern auch mit sich selbst in vielfachen Widerspruch gerathen; denn sein Urtheil war viel zu gesund, als daß er die hohe Bedeutung des weltgeschichtlichen Processes und der denselben bedingenden realen Welt nicht hätte anerkennen sollen. Nur hatte er das Wort noch nicht gefunden, das

diesen Zwiespalt versöhnte, dadurch daß es die Welt als nothwendiges Moment in der Idee Gottes selbst begriff [1]). —

---

1) Es enthält zwar schon die bisherige Darstellung stillschweigend eine Kritik der von verschiedenen Seiten gegen Erigena erhobenen Einwürfe; damit man indessen diese näher kennen lernt, mögen die der unsern, im Allgemeinen theils widersprechenden, theils mit ihr harmonirenden Ansichten hier eine Stelle finden.

a) Neander (Allg. Gesch. der christl. Religion und Kirche; IV, 232) läßt den Erigena an die Stelle der Idee des lebendigen Gottes das logisch-Absolute setzen.

b) Dorner (Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi; 149 ff.) behauptet, die Divisio naturae sey nichts Anderes, als die Entfaltung der Natur, in welcher die göttliche mitbegriffen sey. Die Sichtbarkeit werde als ein bloßer Schein der wahren Welt, als ein bloßes Accidens des Wesens dargestellt. Eben darum sey auch die Menschwerdung Gottes in Christo an sich bedeutungslos und doketisch. In Uebereinstimmung damit lehre das System keinen zeitlichen Abfall des Menschen, sondern einen vorzeitlichen, daher das Paradies geläugnet werde. Das Eintreten des Menschen in die Körperlichkeit sey mit dem Falle desselben identisch; eben so bestehe die eigentliche Erlösung nur in der Rückkehr aus der materiellen Welt, und darum könne auch Christus in die Endlichkeit nicht eintreten, ohne Theil an der Sünde zu nehmen. Ueberhaupt aber sey keine Nothwendigkeit denkbar, warum Christus in die Wirkungen eingetreten, da ja diese in ihren ewigen Ursachen, deren Archetyp der göttliche Logos seyn soll, auch ewig seyn müssen.

c) Baur, wie bereits bemerkt wurde, stellt in seiner Versöhnungslehre S. 123 f. die Sache so dar, als könne bei Erigena von einem Hervorgehen der Geschöpfe aus der ersten und Einen Ursache, durch die Vermittelung der uranfänglichen Ursachen, in unendlich viele Geschlechter und Formen nicht die Rede seyn, ohne daß in dem Hervorgehen das Zurückgehen als zugleich enthalten gedacht werde, da Beides, Ausgang und Rückkehr, nicht von einander getrennt werden könne. Die Erlösung sey kein zeitlicher, in einem bestimmten Momente in die Geschichte der Menschheit eingreifender Act, sondern eben so ewig als die Menschwerdung. Der Erlöser aber könne nichts Anderes seyn, als der nach dem Bilde Gottes geschaffene ebenbildliche Mensch; oder, da Christus in Einheit mit der ganzen Creatur sey, so könne man auch sagen, der ideale Mensch sey die an sich seyende Einheit der sichtbaren und unsichtbaren Creaturen, Christus aber, als Erlöser, das Bewußtseyn dieser Einheit.

Auf die Art und Weise, wie Staudenmaier (die Lehre von der Idee; 587 ff.) alle diese Einwürfe zusammengestellt und widerlegt, überhaupt eine Rechtfertigung des mit Ausnahme der Prädestinations- und Abendmahlslehre in allen Stücken orthodox seyn sollenden Systems (S. 535 ff.) versucht hat, kann sich unsere Beurtheilung um so weniger einlassen, da es leicht ist,

einen Schriftsteller, der sich in den tiefsten Fragen der Speculation noch nicht vollkommen klar ist, und sich daher in offenbare Widersprüche verwickelt, hinterher gerade das sagen zu lassen, was man will. In der That, war es nicht so leicht, den historischen Inhalt des Christenthums mit der speculativen Auffassung in eine immanente und nicht bloß äußerliche Uebereinstimmung zu bringen. Unsere Aufgabe war es, das System nach seinen allgemeinen Grundzügen darzustellen und zu beurtheilen.

Drittes Capitel.

Die Mystik des traditionellen Kirchenglaubens.

Die Lehre Erigena's haben wir als wesentlich mystisch kennen lernen. Ihr Gegenstand ist das immanente Verhältniß Gottes zur Welt, das Gesetzt- und Begriffenseyn des endlichen Geistes von und in dem absoluten Geiste, und bei aller Verschiedenheit beider die Möglichkeit und Wirklichkeit der Rückkehr zu der ursprünglichen Einheit, durch das Aufheben aller endlichen Schranken. Allein diese Negation ist nicht als eine höhere Vermittelung disparater Momente gefaßt, sondern als das Aufhören aller und jeder Form einer zeitlichen und räumlichen Erscheinung der Idee. Es ist dieß der Mangel und Mißgriff jeder von dem Inhalte des religiösen Gefühls und der religiösen Vorstellung sich freimachenden Speculation; und so wenig auch Scotus die Anforderungen des Gefühls und der in der realen Anschauung wurzelnden Vorstellung völlig unberücksichtigt läßt; so wenig weist er denselben diejenige Stelle zu, die ihnen bei Begründung und Ausfüllung des religiösen Bewußtseyns gebührte. Er läßt sie nur als verschwindende Formen gelten, die vor der Unmittelbarkeit der intellectuellen Anschauung gar keinen Bestand haben, und darum ist auch sein mystisches Bewußtseyn, eben weil das speculative Denken seine nothwendige Beziehung zu der Vorstellung und dem Gefühle mißkennt, ein unvollkommenes und dem Gedanken der wahren Persönlichkeit

durchaus fremd. Sein universeller, bloß auf die Idee gerichteter Blick flüchtet aus der vergänglichen Welt in das ewige Reich der freisten und unmittelbarsten Anschauung. Man könnte sagen, daß nach ihm die Formen von Zeit und Raum gar nicht zum Wesen des Geistes gehören, erst durch die Sünde hinzugetretene Beschränkungen seiner ursprünglichen Unendlichkeit sind. So schwindet ihm unter der Hand der Begriff einer geschichtlichen Entwickelung; die Fortbewegung der Idee ist ausschließlich eine ideale, ewige, und es haftet an ihr die Erscheinung nur als eine Beschränkung. Daraus hat man es sich auch zu erklären, daß es dem Systeme mit der Menschwerdung Christi nicht recht Ernst wird; denn wenn sie auch als ein nothwendiger Act erscheint, um die Idee aus ihrer Verendlichung wieder in ihre Unendlichkeit zurückzuführen; so geschieht dieß doch nur in der Weise, daß der Erlöser zugleich mit seiner individuellen Persönlichkeit jede Form des Endlichen aufhebt, und dadurch die Rückkehr zu der absoluten Idee Gottes bedingt und realisirt. Er hat allerdings eine vorbildliche Bedeutung für den Menschen: dieß jedoch lediglich als Darstellung des aus seiner Vielheit und Zersplitterung wieder zu sich selbst gekommenen idealen Begriffs des Menschen. Die Versöhnung bleibt somit eine transscendente; die allerdings in der Zeit ihren Anfang nimmt, aber sofort diese ihre zeitliche Erscheinung sogleich negirt, um sich und die sichtbare Welt in die Allgemeinheit ihrer idealen Bestimmung zurückzunehmen. Unmöglich kann daher auch der Inhalt des Lebens und der Lehre Christi, eben sofern sie in der Zeit zur Erscheinung gekommen sind, für die geschichtlich sich entwickelnde Menschheit eine vorbildliche Bedeutung haben; alle Berührung des Logos mit dem Endlichen hört bei dem Tode Christi auf, und der Erlösungsproceß, der dadurch bedingt ist, nimmt erst wieder mit dem Aufhören aller Vielheit der sichtbaren Welt seinen Anfang. Christus ist wirklicher Mensch; aber nicht dazu, daß die Menschheit an seiner leiblichen Erscheinung Theil nimmt, um durch die zeitliche Erlösung zu der ewigen Versöhnung hindurchzudringen; sondern damit in ihm sofort alles Endliche aufhört. Und doch muß das Mittleramt Christi seine menschliche Natur zur Voraussetzung und nothwendigen Unterlage haben; denn es gehört zum Wesen der Idee, den Widerspruch nicht mit einem Schlage zu negiren, sondern in sich selbst aufzuheben. Als Mensch fällt Chri-

stus in den Bereich der Geschichte, oder der zeitlichen Entwickelung; und das mußte seyn, wenn die Folge der Adamitischen Sünde, das in der Zeit sich entwickelnde Sündenverderben, der Widerspruch des endlichen Geistes mit dem unendlichen zur Versöhnung kommen sollte. Nur dadurch, daß Christus freiwillig auf unser Sündenleben einging, sich einer menschlichen Entwickelung unterwarf, ist er der Erlöser der Welt geworden. In eben demselben Verhältnisse, in welchem das Reich der Sünde, das in dem ersten Adam seinen Anfang nahm, zeitlich sich entfaltete, und räumlich um sich griff, hat das durch den zweiten Adam gegründete Reich der Gnade, von der Persönlichkeit Christi ausgehend, in immer größeren Kreisen die Menschheit in sich hereingezogen, indem es zunächst den Widerspruch des Endlichen und Unendlichen zum bloßen Gegensatz herabsetzt, der seiner endlichen Lösung Schritt vor Schritt, wie im Leben des einzelnen Geistes so des christlichen überhaupt, entgegengeht. In Christo ist die Menschheit mit Gott noch nicht wirklich, sondern bloß der Idee nach eins geworden; noch immer besteht der Gegensatz: jedoch nur in sofern, als die Kraft der Erlösung das Endliche dem Unendlichen immer näher bringt. Je mehr die Menschheit durch die Vermittelung Christi an der Sündlosigkeit seines Lebens und an der Vollkommenheit seiner Lehre Theil nimmt, desto näher rückt sie der idealen, rein göttlichen Natur des Erlösers und damit ihrem eigenen Begriffe.

So ist Christus unser Mittler geworden als der Gründer und das Haupt seiner Kirche. Die Beschränkung individueller Existenz hat er durch seinen freiwilligen Tod aufgehoben, um den absoluten Reichthum seiner idealen Persönlichkeit auf die reale Persönlichkeit seiner Gemeinde überzutragen. Als Mitglieder seiner Kirche wachsen wir in ihm und er in uns; indem sein Leib, belebt und organisch entwickelt durch die Idee des ewigen Logos, in demselben Verhältnisse, in welchem in Folge des Sündenfalls die Menschheit aus ihrer substanziellen Einheit in die Vielheit egoistischer Vereinzelung und particularistischer Interessen zerfiel, mehr und mehr zur ursprünglichen Einheit und göttlichen Ebenbildlichkeit zurückkehrt, bis er herangereift ist zum vollen Mannesalter Jesu Christi. Dadurch ist die Menschheit in ihrer abstracten Endlichkeit nicht äußerlich negirt; sondern das individuelle Leben hat sich selbst gerichtet, ist in sich selbst erstorben, um in Christo sich zur

Allgemeinheit der Idee zu erheben. Dieß ist die Bedeutung des Mensch gewordenen Logos. Er hat es nicht verschmäht, in unsere Schwachheit und Unvollkommenheit einzugehen, um durch den läuternden Proceß geschichtlicher, und näher bestimmt kirchlicher Entwickelung den ursprünglichen Begriff des Menschen wiederherzustellen. Seine ganze Würde und Bedeutung erlangt indessen dieser erst dann, wenn jede Schranke in Raum und Zeit aufhört, und die Idee sich nur in sich selbst vermittelt. Den Widerspruch des Endlichen und Unendlichen zunächst zum Gegensatz herabzusetzen, war Aufgabe des germanischen Geistes.

Gewiß war es nicht allein der Mangel an philosophischer Bildung, der den Einfluß, welchen der Idealismus Erigena's seinem Werthe und Begriffe nach im Abendlande hätte gewinnen können, schon im Werden neutralisirte. Unverkennbar wurzelt derselbe in der antiken Weltanschauung, die es bei allem guten Willen nimmermehr zu einer realen Einheit des endlichen Geistes mit dem absoluten brachte, und eben darum sich in das schrankenlose Reich des Idealismus hinüberflüchtete. Die hohe Idee des Christenthums mußte natürlich dieser Richtung willkommen seyn; und so finden wir schon in der ersten Zeit, in welcher das philosophische Bewußtseyn in der christlichen Kirche sich zu regen begann, eine entschiedene Hinneigung zum Platonismus. Die natürliche Folge davon war, daß die menschliche Erscheinung dessen, der die ganze Fülle der absoluten Idee in seiner Person vereinigte, und in dem Stande der Erniedrigung den Juden ein Aergerniß und den Heiden ein Spott war, mitten im Schoose seiner Kirche mehr und mehr in den Hintergrund trat. Der wissenschaftlich-philosophirenden Richtung, die von Alexandrien ausging, konnte die historisch-praktische, als deren Repräsentanten wir Irenäus und Tertullian kennen, um so weniger das Gleichgewicht halten, da selbst die Antiochener mit ihrer griechischen Bildung von dem Einflusse des Platonismus keineswegs frei waren. Sogar Augustin, ganz durchdrungen von dem sittlich-religiösen Geiste des Christenthums, brachte in seine christliche Denkweise aus seinem frühern platonischen Standpunkte eine ideale Färbung mit herüber, durch welche die menschliche Seite des Erlösers in ihrem nothwendigen Zusammenhange mit dem Begriffe der Versöhnung zwar nicht gefährdet, aber nicht energisch genug anerkannt und begründet war.

Solche Anerkennung und Begründung war dem germanischen Geiste vorbehalten. Der Sohn einer strengen und zugleich kräftigen Natur, hatte der Germane ein zwar derbes, aber für die Wirklichkeit und ihre Erscheinungen empfängliches und gesundes Bewußtseyn aus allen Conflicten und freundschaftlichen Berührungen mit den civilisirten Völkern der alten Welt gerettet. Wie besonders in allen politischen Verhältnissen, so respectirte er überhaupt das Recht der freien Persönlichkeit, das er hinwiederum unbeschränkt für sich selbst ansprach. Von dieser Seite bestand zwischen dem **germanischen** und **griechischen** Geiste ein inniges Verwandtschaftsverhältniß, das übrigens zum entschiedenen Vortheile des Germanenthums sich in einen eben so bedeutenden Gegensatz auflöste. Während nämlich das Hellenenthum die subjective Grundlage, von der dasselbe ausging, zum Inhalte und Mittelpunkte aller seiner geistigen, und besonders der religiösen und philosophischen Bestrebungen machte, so daß selbst seine Götter nichts weiter als Personificationen der einzelnen Seiten des subjectiven Geistes waren; und nichts auf Geltung und Anerkennung Anspruch machen konnte, was sich in substanzieller Allgemeinheit dem Maaße der Subjectivität entzog; schlug das germanische Bewußtseyn, von derselben Grundlage subjectiver Berechtigung ausgehend, gerade den umgekehrten Weg ein. Das innige Gemüth des Deutschen, gepaart mit einer in die Tiefen der geistigen Natur hinuntergreifenden Denkkraft, ertrug selbst die bis zum Widerspruche schneidende Form des Gegensatzes zwischen der Idee und ihrer subjectiven Erscheinung, und gab sich ohne Bedenken einem unerschütterlichen Glauben an die Macht der Idee in ihrer individuellen Beschränkung hin. Die Person war hier, der Bedeutung des Worts gemäß, der von dem allgemeinen Gedanken durchtönte und durchdrungene Geist, während bei den Griechen die Subjectivität die einzig mögliche Form für die Erscheinung der Idee, und somit die real gewordene Idee selbst war. Hier reflectirte die Subjectivität sich in die Idee; dort reflectirte die Idee sich in die Subjectivität, und machte sie sich zum Organe. Bei den Griechen war der ideale Inhalt von der subjectiven Form; bei den Germanen die subjective Form von dem idealen Inhalte gehalten. Dadurch trat das germanische Bewußtseyn in einen offenbaren Gegensatz gegen jede particuläre Geltung, wie sich dieß schon in den politischen Verhältnissen ausprägt. Auf

dem Rechte freier Persönlichkeit wurde nicht deßhalb so nachdrücklich bestanden, damit der Einzelne in seinem Fürsichseyn ungestört und ungebunden existiren könnte, sondern damit die Gemeinschaft der Bürger, somit das gerade Gegentheil jeder particularistischen Absonderung, gegen jede Verletzung ihrer Rechtssphäre gesichert wäre. Bei den Hellenen dagegen wurde von vornherein der Staat dem Einzelnen aufgeopfert, eben weil der Begriff der Freiheit als die besondere Berechtigung jedes Einzelnen gefaßt wurde. Aus diesem Grunde war ihnen jede persönliche Tyrannei so verhaßt, und weit lieber beugten sie ihren Nacken unter das Joch einer zügellosen Pöbelherrschaft, damit nur Jeder sagen könne, es bestehe im Staate eine absolute Rechtsgleichheit. Der Germane wollte frei seyn nicht in der Form seiner particulären Existenz, sondern als Mitglied der Gemeinde, die nur durch die Freiheit des Einzelnen als eine freie Gemeinschaft bestehen konnte. Darum ward auch jede persönliche Bevorzugung so bereitwillig anerkannt, wenn nur der Bevorzugte seine höhere Stellung nicht dazu mißbrauchte, die Rechtssphäre der freien Gemeinde zu schmälern.

So beschaffen war der germanische Boden, als er das Saatkorn der christlichen Lehre in sich aufnahm. Nirgends fand eine größere Bereitwilligkeit Statt, die Realität des Gottmenschen nach seiner doppelten Natur als eine wirkliche Menschwerdung Gottes anzuerkennen. Hier war die Gefahr einer ebionitischen Verarmung und einer doketischen Verflüchtigung der Idee gleich ferne. Das Vertrauen, das der Germane in die Macht und Würde seiner eigenen Persönlichkeit setzte, trug er in weit höherem Grade auf die Person dessen über, der für ihn ein Gegenstand religiöser Verehrung war. Daß dabei mit der realen Erscheinungsweise der Idee der Anfang gemacht wurde, kann nicht befremden, wenn man bedenkt, daß das germanische Bewußtseyn von dem realen Grunde der persönlichen Existenz überhaupt ausging. Und so finden wir denn in der ersten Entwickelungsperiode des christlichen Dogmas in der germanischen Kirche jenes unbefangene Sichhingeben an den Inhalt der göttlichen Offenbarung, und an die Person Dessen, durch den diese Offenbarung vermittelt war; jenen innigen Glauben, der an der Macht des absoluten Geistes eben so wenig zweifelt, als an dem Rechte seiner eigenen freien Persönlichkeit. Von einem speculativen Begreifen des gegebenen Inhalts war Anfangs

noch nicht die Rede: genug, daß man sich mit dem zürnenden Gott durch den unschuldig leidenden und sterbenden Heiland versöhnt wußte. Je realistischer nun aber dieser germanische Glaube war, desto entschiedener mußte sich der Widerspruch gegen eine vom Idealen ausgehenden Vermittelung des Unendlichen mit dem Endlichen geltend machen; zumal wenn ein solcher Versuch von dem philosophischen Geiste der ersten christlichen Jahrhunderte angeregt und unterstützt war. Unter diesem Gesichtspunkte haben wir das System Erigena's zu betrachten, und wir werden weder in Betreff des Zusammenhangs seiner Lehre mit der frühern christlichen Speculation und wegen des Verhältnisses derselben zu dem Geiste seiner Zeit verlegen seyn, noch auch die vielfachen Anfeindungen, denen er besonders in spätern Zeiten ausgesetzt war, befremdlich finden. Uebrigens muß immer wieder darauf zurückgekommen werden, daß sein Idealismus kein bloß abstracter, die Wirklichkeit in einen bloßen Schein auflösender war: obschon eine gewisse Hinneigung zum Doketismus, d. h. zu einer nur scheinbaren Offenbarung Gottes in der Welt bei ihm überall durchscheint; weßhalb auch Hr. Dr. Baur in seiner Schrift: die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung — die Sache so dargestellt hat, als wäre bei Erigena die Menschwerdung Gottes, als eine reale Selbstmanifestation des absoluten Geistes, lediglich auf den Begriff der Trinität beschränkt, und alle Geschiedenheit im All nur subjectiver Schein. Dagegen hat Dorner in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (S. 156) nicht ohne Grund behauptet, Erigena's System schwanke zwischen der Selbstverwirklichung Gottes in der Welt und zwischen der Vernichtung der Welt in Gott; der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen sey von ihm nicht überwunden. Dadurch wird es auch erklärlich, warum das religiöse Bewußtseyn der Deutschen eine entschiedene Abneigung gegen diesen Idealismus zeigte. Dasselbe versenkte sich unter den wilden Stürmen des neunten und zehnten Jahrhunderts, welche die von Carl dem Großen gegründete Bildung gänzlich zu vernichten drohten, immer tiefer in seinen realen Grund, verinnerlichte sich unter dem scheinbaren Schlafe aller geistigen Kräfte ganz in den substanziellen Inhalt des Christenthums, bis sich ein neues originelles Leben der Geister auch nach Außen zur Erweiterung der

religiösen Ueberzeugung, im Leben, wie in der Wissenschaft, um so kräftiger entwickelte, weil es nicht eine durch einen Einzelnen bloß mitgetheilte Bewegung war, sondern, von Innen heraus sich entwickelnd, unter den Nationen hervordrang (Neander's Bernhard S. 113). Das längst mit Bangen erwartete Ende des ersten christlichen Jahrtausends war herbeigekommen, und als nun Winter und Frühling und Sommer und Herbst, wie von Anbeginn, auf Erden zu wechseln fortfuhren: da hatte neue Zuversicht die Gemüther erfüllt, und wie die verfallenen Kirchen für das neue Weltalter sich erneut; so wurden auch Kirche und Staat in allen ihren Gliedern verjüngt. Sie hatten den Gottesfrieden unter einander ausgeläutet, und indem sie dadurch sich und dem höhern Frieden, in der Mitte der kriegerisch angeregten Gesellschaft, eine Freistätte bereitet, mußte der neugeweckte Geist immer schwunghafter sich entfalten (Görres Mystik I, 248). Dieser, durchdrungen von der realen Wahrheit des Christenthums, fühlte sich gewaltig angeregt, seiner Ueberzeugung ein weiteres Gebiet zu erobern, und unter den mächtigen Stürmen des äußern Lebens der selbst die Pforten der Hölle überwindenden Kraft des Christenthums zum Triumph zu verhelfen; allein eben so sehr nahm sich der Geist aus dem wogenden Drängen und Treiben der Außenwelt in sich selbst zurück, um in der Ruhe der Betrachtung den Frieden zu gewinnen, welchen die Welt ihm nicht zu bieten vermochte. Die gesunde germanische Natur hatte dem Geiste selbst diesen Entwickelungsgang vorgezeichnet. Das in sich selbst verschlossene religiöse Bewußtseyn, versunken in den substanziellen Inhalt des Christenthums, durchbrach mit der ganzen Energie, aber auch mit dem ganzen Uebermuthe und den exclusiven Ansprüchen des neu erwachten G e f ü h l s seine Umzäunungen, und stürmte hinaus in die weite Welt, um sich selbst eine lange verdiente Genugthuung zn verschaffen. So gab der F a n a t i s m u s des G e f ü h l s dem Zeitgeiste die Waffen in die Hand, um nicht nur seine Ueberzeugung, sondern auch alte Ansprüche auf dem durch den frevelhaften Uebermuth der Ungläubigen geschändeten Boden seiner theuersten und heiligsten Erinnerungen geltend zu machen; und dasselbe ernste Gefühl war es, das, erfüllt von dem Bewußtseyn seiner unendlichen Verschuldung dem heiligen und gerechten Gott gegenüber, durch die Uebungen der strengsten Ascese manchmal gegen sich selbst wüthete, um mit dem

gefährlichsten Feinde, der eigenen Natur auf Leben und Tod zu kämpfen, und im eigenen Blute die Versöhnung mit dem Ewigen zu feiern. Dieses ungebundene, gewissermaaßen erst zum Selbstbewußtseyn erwachte Gefühlsleben, in seinen Beziehungen zu den übrigen Formen des Geistes scharf ins Auge gefaßt, macht allein das Verständniß jener Sturm- und Drangperiode möglich, und läßt Erscheinungen richtig beurtheilen, die, von einem andern Standpunkte aus betrachtet, leicht als wahre Mißgeburten des vernünftigen Geistes erscheinen könnten.

Erste Abtheilung.

Der h. Bernhard, oder die contemplative Mystik des traditionellen Kirchenglaubens.

Einleitung.

Recht als der eigentliche Ausdruck seiner sich neu gestaltenden Zeit, und dessen, was sie erstrebte, mit all den Vorzügen und Mängeln des zu dem Gefühle in fast ausschließlicher Beziehung stehenden religiösen Bewußtseyns, mag der h. Bernhard von Clairveaux uns gelten, der, wie er durch eigenes Bemühen weiter fortgebildet, was er von früherher gefunden, so auch selbst den Grund weiterer Entwickelung gelegt. Als die fromme Mutter Aleth, die, unähnlich andern Frauen ihres Standes, ein stilles, einsames Leben führte, zu Fontaines in Burgund, von ihren sieben Kindern als den dritten Sohn den jungen Bernhard, im Jahre 1091, dem Vater Tecelin gebar; da hatte es ihr zuvor im Traume gedäucht, sie trage einen jungen bellenden Rüden, weiß von Farbe, braun über den Rücken. Als nun ein frommer Mann ihr das Gesicht gedeutet, der Kirche werde ein Wächter und Hüter, dazu ein beredter Vorkämpfer des Worts geboren werden, hatte sie den Knaben sofort der Kirche geweiht. Der Vater, aus altadeligem Geschlechte, brachte den größten Theil seines Lebens unter den Waf-

fen zu, so daß die fromme und stille Aleth die Sorge für die Erziehung ihrer Kinder beinahe ausschließlich übernehmen mußte. Der gutartige, blonde, zart gebaute Bernhard erhielt den ersten Unterricht, der ihn zu seinem künftigen Stande vorbereiten sollte, in der Kirche zu Chatillon. Bald zeigte sich hier sein lebendiger, feuriger Geist, und die ihm von Natur eingepflanzte Liebe zum einsamen, betrachtenden Leben. Auch nach der treuen Mutter Tod haftete in ihm der klösterliche Sinn, und weder der lockende Reiz eines in Vergnügungen und Abenteuern durchschwärmten Lebens, noch der um diese Zeit besonders in Frankreich so sehr zu Ehren gekommene Kampf mit den Waffen der Dialektik vermochten seinen Entschluß wankend zu machen. Das Bild seiner innig geliebten Mutter schwebte ihm beständig vor, und als er sie wegen seines Zögerns zürnend zu sehen glaubte, eilte er, nachdem er Gott um Festigung seines Vorsatzes gebeten, ins Kloster. Hier zeigte sich sogleich die erstaunenswürdige Macht, die ihm über die Gemüther der Menschen verliehen war. Die Seinigen, die Anfangs seinen Entschluß mißbilligten, vermochten der beredten Aufforderung des zweiundzwanzigjährigen Jünglings, sein Schicksal und seinen Beruf zu theilen, nicht zu widerstehen; und als erst der Oheim, dann nach einander die Brüder, die Schwester, zuletzt selbst der Vater ins Kloster traten, und die Zahl seiner Genossen immer größer wurde: da verbargen die Mütter ihre Kinder vor seinem beredten Munde; die Frauen hielten ihre Männer, die Freunde die Freunde zurück, damit er sie ihnen nicht abwendig machte. Bernhard wählte keines der reichen und berühmten Klöster, sondern ein armseliges: er trat mit seinen dreißig Gefährten im J. 1113 in das Kloster Citeaux, das wegen der strengen Ascese, die daselbst eingeführt war, nur wenige Mitglieder zählte, und damals unter dem Gehorsam des Abts Stephan stand. Mit Muth ward der heilige Kampf begonnen, und allgemeine Bewunderung erregte die Gewalt, womit Bernhard seine sinnliche Natur beherrschte. Die Sinne fanden sich so gebunden, daß er sehend nicht sah, hörend nicht hörte, noch auch schmeckend einigen Geschmack empfand. Was er von Nahrung zu sich nahm, was er sich an Ruhe und Schlaf gestattete, schien weniger genommen, um das Leben zu erhalten, als zugelassen, um den Tod abzuhalten. Sein Ruf zog bald Mehrere nach Citeaux hin; das Kloster vermochte die Zahl der Mönche

nicht mehr zu fassen, und schon ein Jahr nach seinem Eintritte ward er in ein wildes und ödes Thal im Bisthum Langres gesandt, um ein neues Kloster zu gründen. An der Spitze von zwölf seiner Gefährten zog er in die furchtbare Wildniß, sonst ein Aufenthalt von Räubern und darum Wermuthsthal genannt, und wandelte dasselbe in kurzer Zeit in das weltberühmte Lichtthal (clara vallis, Clairveaux) um. Hier wurde das strenge ascetische Leben fortgesetzt, und unter Wachen und Fasten, Kälte und Arbeit war die Macht des Leibes bald gebrochen, ja, wie er später wohl bisweilen beklagt, in allzugroßem Eifer zerrüttet. Aber in demselben Verhältnisse, in welchem die Strenge gegen sich selbst zugenommen, wurde der Geist in ihm mächtiger; Worte der Weisheit, des rührendsten, liebevollsten Mitleidens und der einfältigsten Demuth flossen aus seinem Munde, und machten den gewaltigsten Eindruck auf Alle, die mit ihm in Berührung kamen. Immer belebter wurde das Anfangs so düstere Kloster. „Es war, sagt der Zeitgenosse und Lebensbeschreiber Bernhards [1]), ein öder Platz zwischen finstern Wäldern, von Bergen eingeschlossen; wer von dem Berge herabkam, hörte in jenem Thale voller Menschen, von denen Keiner müßig seyn durfte, Jeder arbeitete, und mit dem ihm übertragenen Werke beschäftigt war, mitten am Tage die Stille der Nacht, nur unterbrochen durch das Geräusch der Arbeitenden und die Lobgesänge auf die Gottheit. Diese Stille erregte eine solche Ehrfurcht bei den vorübergehenden Laien, daß sie sich scheuten, etwas Anderes als heilige Dinge hier zu reden.“ In Kurzem hatte sich Hütte an Hütte gereiht, und mehr als 700 Genossen waren der klösterlichen Gemeinde beigetreten; darunter Heinrich, der Bruder Ludwigs des Frommen, der aus bloßer Neugierde hingekommen, sich nicht wieder loszureißen vermochte; viele Fürstensöhne aus Deutschland, Ritter und Unzählige aus andern Ständen. Von da gingen neue Schaaren aus in alle Welt, so daß unter Bernhards unmittelbarer Leitung sich 68, unter der seiner Schüler sich 92 andere Klöster gründeten; und also fruchtbar war die Rebe, daß sie bis zur Reformation 800 Ableger getrieben.

1) In der ersten der unter den von Mabillon opp. Bernardi T. II. herausgegebenen Lebensbeschreibungen desselben, auctore Guilielmo S. Theodorici Abbate, tunc monacho Signiacensi.

Er selbst blieb mit allen Brüdern, die er ausgesandt, in fortwährendem Verkehr.

Aber ein Mann von so lebhaftem Geiste, von der wärmsten Theilnahme an allen Angelegenheiten der Kirche, so ganz dazu geeignet, auf die Menschen zu wirken, konnte sich unmöglich von der öffentlichen Wirksamkeit zurückziehen; und die Päbste selbst hatten ihn aus dem der Ascese und der beschaulichen Betrachtung geweihten Klosterleben hervorgezogen, weil sie kein kräftigeres Organ finden konnten, wenn sie etwas Großes durchsetzen, ihr Ansehen und die Unabhängigkeit der Kirche im Kampfe behaupten wollten. Die erste Veranlassung dazu gab die streitige Pabstwahl zwischen Innocenz II. und Peter Leonis, der sich Anaclet II. nannte. Das Recht war offenbar auf der Seite von Innocenz, für den sich auch Bernhard ohne Bedenken entschied, und es durch seine beredte Fürsprache auf der Synode zu Estampes dahin brachte, daß er einstimmig als Papst anerkannt wurde. Von da reiste er nach der Normandie, um den König Heinrich von England für Innocenz zu gewinnen, was ihm trotz aller Bedenklichkeiten, die bei dem Könige seine Bischöfe in Betreff des Canonischen der Wahl erregt hatten, vollkommen gelang. Eben so war er es, der den Herzog Conrad von Schwaben mit dem Kaiser Lothar, dem dieser die Kaiserkrone streitig machte, aussöhnte. Aus Deutschland wurde er, so dringend er auch bat, in seine Abtei zurückkehren zu dürfen, neuerdings nach Italien berufen, um dem Concil zu Pisa beizuwohnen, und begab sich sodann auf den Wunsch der Mailänder in ihre Stadt, um sie vom Schisma zu reinigen, und sie zur Kirchengemeinschaft zurückzuführen. Auf sieben Meilen war alles Volk dem Kommenden entgegengegangen, um den heiligen Mann feierlichst zu empfangen. An diese Reise knüpfen seine Lebensbeschreiber eine Reihe von Wunderwirkungen, die ihn durch Mailand über Pavia, Cremona auf allen seinen Wegen begleiteten. Kranken aller Art soll er Gesundheit, Blinden ihr Gesicht, Lahmen den Gebrauch ihrer Glieder wiedergegeben haben. Als er heimkehrend die Alpen überstieg, kamen die Hirten aus ihren Sennhütten, von nah und fern in Haufen zu seiner Straße herabgestiegen, hocherfreut, den heiligen Mann zu sehen, und seinen Segen zu empfangen. Aehnliches geschah, als er, nach Aquitanien wandernd, dem dortigen Grafen, um ihn vom Schisma abzuziehen,

in feierlicher Beschwörung die Hostie entgegentrug; so wie bei einem andern Versuche, den König Roger von Sicilien für den rechtmäßigen Papst zu gewinnen.

Zu diesen Spaltungen im Innern der Kirche, die überall Bernhards persönliche Gegenwart nothwendig machten, gesellten sich noch äußere Bedrängnisse, welche das neugegründete christliche Reich im Orient trafen. Allgemeine Betrübniß erfüllte die abendländische Christenheit, als im Jahre 1145 die Nachricht kam, Edessa, die Vormauer dieses Reichs, der Sage nach die älteste christliche Stadt, deren König durch Christum selbst bekehrt seyn sollte, sey von den Saracenen eingenommen, Antiochien und Jerusalem werden bedroht. Man kann sich leicht denken, daß Bernhard, der so durchgreifend und energisch zum Heile und im Interesse der Kirche wirkte, gegen die Verbreitung des christlichen Glaubens in den Ländern, wo der Herr leiblich gewandelt und zum Heile der Menschheit gelitten und gestorben, nicht gleichgültig seyn konnte. Als der 1118 zum Besten der Wallfahrer gegründete Templerorden zehn Jahre nach seiner Stiftung auf der zu Trois gehaltenen Synode größere Festigkeit und eine höhere Weihung erhalten sollte, ward Bernhard, ob er sich gleich mit seiner geschwächten Gesundheit entschuldigte, vom päpstlichen Legaten dennoch zur Theilnahme an den Verhandlungen vermocht, und hatte den größten Einfluß auf die Regulirung der Verfassung, die dem Orden gegeben wurde; wie auch sein Ansehen und seine Empfehlung sehr viel zur schnellen Ausbreitung desselben beitrugen. Der erste Großmeister forderte ihn in spätern Jahren dringend auf, durch seine Worte auf den Muth der Ritter zu wirken, und dieser wiederholten Aufforderung Folge leistend, schrieb Bernhard seine Lobrede auf die neue Art des Ritterthums an die Tempelherrn. „Eine neue Art des Kriegs, sagte er, unerhört zu allen Zeiten, ein unermüdetes Kämpfen von doppelter Art, von der einen Seite gegen Fleisch und Blut, von der andern gegen die feindlichen bösen Mächte im Geist: wem sollte das nicht als das Bewundernswertheste erscheinen, daß der innere und äußere Mensch zugleich, mächtig jeder mit seinem Schwerte, sich rüstet? Andere Kriege werden erregt durch Leidenschaft und ungerechte Ursachen; der Sieger wird in seiner eigenen Seele durch das Böse besiegt: er siegt als Mörder, und geht der Strafe des Mörders

entgegen." Ein ernstes Wort war doppelt an der Zeit, da durch die Fahrlässigkeit der Christen überhaupt das orientalische Reich in die größte Noth kam. Von Eugen III. zum Stellvertreter auf dem Concil zu Vezelay 1146 ernannt, bestieg Bernhard aus Mangel an Raum eine auf freiem Felde errichtete Bühne zugleich mit dem bereits mit dem Kreuze bezeichneten Ludwig VII. Seine Rede brachte einen solchen Eindruck hervor, daß die ganze Versammlung vom Rufe: zum Kreuze! zum Kreuze! wiederhallte. Alle drängten sich zu der Bühne, aus Bernhards Händen das heilige Zeichen zu empfangen, und er konnte, wie ein Zeitgenosse erzählt, die Kreuze vielmehr ausstreuen, als austheilen. Da die vorhandenen nicht hinreichten, mußte er seine eigenen Kleider zu Kreuzeszeichen zerschneiden. Sodann reiste er im ganzen Lande umher, und weckte überall einen solchen Enthusiasmus, daß er dem Papste schreiben konnte: „Die Städte und Schlösser werden leer, und kaum können sieben Weiber einen Mann finden; bei Lebzeiten ihrer Männer werden die Weiber verwittwet." Nachdem er ganz Frankreich durchzogen, eilte er, auch in Deutschland die Fürsten und Völker zu dem allgemeinen Zuge zusammenzurufen, und die Hindernisse zu heben, welche der Vereinigung zu dem gemeinschaftlichen Unternehmen entgegenstanden. Die Großen und Fürsten des Reichs, in gegenseitige Kriege verwickelt, dachten über ihren politischen Privatinteressen nicht an das allgemeine Beste. In den Rheingegenden hatte sich mit dem Enthusiasmus für den Kreuzzug eine wilde Schwärmerei vermischt, welche, alle Ordnung vernichtend, eine kräftige und regelmäßige Vereinigung verhinderte. Dagegen eiferte Bernhard zunächst mit dem zweischneidigen Schwerte seiner Beredtsamkeit, und es gelang ihm auch, daß der wilde Mönch Radulph, der den ganzen Tumult veranlaßt hatte, in den Gehorsam seines Klosters zurückkehrte, und das Volk, wenn gleich murrend, es sich gefallen ließ. Wohin er im deutschen Lande kam, wurde er mit Verehrung aufgenommen; aus allen Städten strömte die Bevölkerung ihm entgegen, und brachte ihm Kranke zu heilen. Am schwersten wurde es ihm, Kaiser Conrad, der gar nicht geneigt war, sein Reich zu verlassen, zur Theilnahme am Kreuzzuge zu bewegen. Eine Privatunterredung zu Frankfurt a. M. blieb ohne Erfolg, bis Bernhard auf dem an Weihnachten zu Speier gehaltenen Reichstage, nachdem er Frieden zwischen

mehreren Fürsten gestiftet, am Schlusse einer unerwartet an die Messe angeknüpften Predigt so nachdrücklich und freimüthig unmittelbar zu dem Kaiser sprach, daß dieser, bis zu Thränen gerührt, sich bereit erklärte, dem Unternehmen beizutreten. Viele der Großen folgten seinem Beispiele. Nach seiner Rückkehr ins Vaterland zogen außer den Synoden zu Estampes, Rheims und Trier, die Ketzereien des Peter von Bruis, der in der Gegend der Pyrenäen, in Provence, Languedoc, Gascogne wirkte, und besonders seines noch feurigern und energischeren Schülers, des Cluniacenser-Mönchs Heinrich, die thätige Aufmerksamkeit Bernhards auf sich. Das ganze südliche Frankreich stand in Flammen, und der päpstliche Legat, mit der Unterdrückung der Ketzerei beauftragt, hielt es für das Gerathenste, sich der Vermittelung eines Mannes zu bedienen, dessen Heiligkeit bei den Feinden der Kirche nicht minder als bei ihren Freunden in verdientem Ansehen stand. Wie nun der Legat in die Stadt Albigeois einzog, fand er eine sehr schlechte Aufnahme: mit Eseln und Pauken zogen ihm die Bürger entgegen; als aber zwei Tage später Bernhard eintraf, machten seine persönliche Würde, sein dürftiger Aufzug, seine hagere Gestalt einen ganz andern Eindruck. Keiner wagte ihn zu verspotten: er wurde mit Ehrerbietung und Frohlocken aufgenommen; und bald brachte er es dahin, daß die Mehrzahl der Bürger sich dazu verstand, die Ketzer und ihre Beschützer von den Rechten der bürgerlichen Gesellschaft ganz auszuschließen, und keine Art von Verkehr mit ihnen zu unterhalten.

Mehr noch als diese, hauptsächlich aufs Praktische gerichtete Heterodoxie, lag ihm die wissenschaftliche am Herzen, und wenn er auch nicht gerade eine wissenschaftliche Begründung des Christenthums verwarf, so war ihm doch wenigstens der schon um diese Zeit sein Haupt erhebende scholastische Formalismus in tiefster Seele verhaßt. Jede andere Vermittelung des Lebens und der Wissenschaft, als die durch die contemplative Betrachtung zu Stande gekommene und im sittlichen Gefühle gegründete, wies er von sich; weßhalb es uns auch nicht wundern darf, daß er eben so sehr den geistreichen Nominalismus Abälards, als den an Tritheismus streifenden Realismus Gilberts de la Porret im Interesse des Kirchenglaubens bekämpfen zu müssen glaubte. Als der entschlossenste und unermüdlichste Vorkämpfer der kirchlichen Orthodoxie

hatte er sich zugleich das Recht erworben, allen Mißbräuchen, die von den Häuptern der Kirche selbst ausgehend, in diese sich einzuschleichen drohten, offenen Kampf anzukündigen. Wenn Etwas zu tadeln war, und mochte es der päpstliche Stuhl selbst seyn, da sprach er sein Mißfallen unumwunden aus, und seine Worte erhielten nicht nur durch die Persönlichkeit des Mannes, der ohne Furcht und ohne Tadel seinen Zeitgenossen gegenüberstand, Nachdruck und Bedeutung, sondern vornehmlich auch durch die genauen Beziehungen, in welchen er sein ganzes Leben über zu den Päpsten stand. Bei alledem konnte er das ungestüme Treiben eines Arnold von Brescia nicht gut heißen, der, in Abälards Schule herangebildet, mit Liebe und Sehnsucht das in den apostolischen Schriften ausgedrückte Bild von der Wirksamkeit der Apostel und dem Leben der ersten christlichen Gesellschaft umfaßte, und in seinem Unwillen gegen den entarteten Clerus so weit ging, daß er darauf bestand, die Kirche müsse auf allen weltlichen Besitz verzichten, weil dieß die Quelle des Verderbens sey. Dieser Widerspruch gegen alle und jede Aeußerlichkeit der Kirche mußte ihn zuletzt auf den Punkt bringen, daß er auch dem Sacramente jede objective Berechtigung absprach, und die äußerliche Taufe, sowie den äußerlichen Genuß des Abendmahls für unnütz erklärte. Durch den Papst 1139 aus Italien verbannt, begab er sich nach Frankreich, wo er sich seines verfolgten Lehrers annahm, und sich dadurch auch den Haß, der diesen getroffen, zuzog. Bernhard klagte ihn beim Papste an als Abälards Waffenträger und Herold, und es traf ihn sofort dasselbe Schicksal, wie seinen Lehrer: er wurde excommunicirt, und zur gefänglichen Verwahrung in einem Kloster verurtheilt. Allein kein französischer Bischof wollte das Urtheil vollstrecken, und er konnte ungehindert in die Schweiz reisen, wo sich der päpstliche Legat, der Cardinal Guido a Castellis, ein Freund Abälards, seiner annahm, weßhalb dieser in Briefen von Bernhard hart angelassen wurde.

Wenn schon Innocenz II., dessen rechtliche Ansprüche an den päpstlichen Stuhl Bernhard gegen jeden Angriff auf das Wärmste und in den meisten Fällen auch auf das Glücklichste vertheidigte, Veranlassung genug hatte, sich dankbar gegen ihn zu erweisen; so war dieß in einem noch weit höhern Grade bei Eugen III. der Fall, der, ein Freund und Schüler des Abts von Clairveaux, durch

die thätige Mitwirkung des Letztern aus dem Mönchsstande zur höchsten aller Würden erhoben worden war. Dieses sein Verhältniß zum Papste benutzte Bernhard, ihm die eindringlichsten Ermahnungen ans Herz zu legen. „Wenn Ihr ein Freund des Bräutigams seyd, schrieb er ihm, so nennt seine Kirche nicht Eure, oder Eure nur in dem Sinne, daß Ihr im Nothfalle auch Euer Leben für sie hinzugeben verpflichtet seyd. Wenn es Christus ist, der Euch gesandt hat, so werdet Ihr nicht gekommen zu seyn glauben, um bedient zu werden, sondern um zu dienen. Dann wird die Kirche, befreit von ihrer Knechtschaft und verklärt, ganz als das Eigenthum Dessen erscheinen, der das einzige Ziel ihrer Sehnsucht ist: denn von Wem soll die Kirche die ihr gebührende Freiheit hoffen, wenn auch Ihr, was Gott verhüte, Euer Eigenes sucht in Dem, was Christo gehört, da Ihr doch schon früher gelernt habt, nicht allein auf Euer Eigenes, sondern auch auf Euch selbst Verzicht zu thun? Der Platz, auf dem Ihr steht, ist heilige Erde, der Platz des Ersten der Apostel, der Platz Dessen, den Gott zum Herrn seines Hauses, zum Regenten seines Reichs eingesetzt hat. Wenn Ihr etwa vom Wege des Herrn Euch entfernt, so ist er an diesem Orte begraben, um als Zeuge gegen Euch aufzutreten. Wer wird mir das geben, die Kirche, ehe ich sterbe, so zu sehen, wie sie in alten Zeiten war, als die Apostel nicht Gold und Silber, sondern Seelen zu gewinnen suchten! Wie sehr wünschte ich, Ihr möchtet den Ausspruch des Apostels, dessen Stelle Ihr eingenommen, erben: daß du verdammt werdest mit deinem Gelde! (Apostelg. 8, 20) O ein donnerndes Wort, vor dem alle Feinde Sions erbeben und fliehen sollten! Dieß verlangt von Euch Eure Mutter, die Kirche; darnach seufzen ihre Söhne klein und groß, daß Eure Hand vernichte das Gewächs, das Euer himmlischer Vater nicht gepflanzt hat; denn Ihr seyd über Völker und Reiche gesetzt, auszujäten und zu zerstören, zu bauen und zu pflanzen!" Doch nicht allein mit Rath, sondern auch mit der That stand er seinem alten Schüler zur Seite, und hatte die Freude, denselben i. J. 1148 auf seiner Rückkehr nach Rom mit seinem ganzen Gefolge im Kloster Clairveaux bei sich zu sehen. Eugen erschien unter den Mönchen wie ein Mönch, sowie er überhaupt als Papst, so viel er konnte, das Mönchsleben fortsetzte, unter dem prächtigen päpstlichen Gewande eine Mönchskutte verborgen tra-

gend. Ein desto schwererer Schmerz traf Beide nach den erfreulichen Ereignissen dieses Jahres im folgenden; es war eine traurige Begebenheit, welche alle abendländische Nationen in Bestürzung setzte: das unglückliche Ende des auf Bernhards Rath unternommenen Kreuzzugs. Seine den glücklichen Ausgang weissagende Zuversicht, die Sage von seinen Wunderthaten hatte mehrere Fürsten zur Theilnahme an diesem Unternehmen bewogen; da der Erfolg nun so unglücklich war, so vielen Tausenden das Leben gekostet hatte, wurde er von Vielen als ein falscher und voreiliger Prophet bitter getadelt. Er rechtfertigte sich gegen diesen Vorwurf, indem er den unglücklichen Erfolg des Kreuzzugs, der allerdings als ein Werk Gottes unternommen sey, von den Lastern und Vergehungen der Fürsten und Ritter herleitete, die sich in ihrem Leben nicht würdig bewiesen, der Gottheit als Werkzeug zu dienen.

In den letzten Jahren seines Lebens führte Bernhard, oft unterbrochen, sein wichtigstes Werk aus: die fünf Bücher über die Betrachtung, an den Papst Eugen gerichtet. Da er seinen geliebten Eugen nicht mehr in seiner Nähe hatte, wollte er ihm das Bild seines hohen Berufs als Nachfolger Petri vor Augen stellen, ihn ermahnen, das Fremdartige, das sich im Laufe der Zeit mit dem Papstthume vermischt hatte, wieder davon zu entfernen und allein seine rein geistliche Wirksamkeit auszuüben. Zuletzt, um seinen Geist von allen weltlichen Dingen abzuziehen, wollte er ihm den Weg zu dem Höchsten, wozu der menschliche Geist sich erheben kann, vorzeichnen. Tief ergriffen von der immer allgemeiner um sich greifenden Immoralität des Clerus, zumal in Rom, wo Parteigeist und Ehrgeiz, Habsucht, Intrigue und Hoffart herrschten, ruft er dem Papste zu: „Wen könnt Ihr mir zeigen in der ganzen großen Stadt, der Euch als Papst erkennt, ohne daß Gewinn, oder Hoffnung auf Gewinn ihn bestimmt? Was ist das, daß auf Kosten der Kirche die Leute erkauft werden, die Euch Beifall zurufen? Wenn Ihr aus irgend welcher Ursache Euch demüthig und leutselig zu zeigen sucht, so hört Ihr gleich: Das ist gegen den Anstand; das paßt nicht für diese Zeiten; das ist Eurer Majestät nicht angemessen! Alles Demüthige wird unter Euren Höflingen so sehr für einen Schimpf gehalten, daß noch eher Jemand demüthig seyn, als erscheinen möchte. Ja, ich weiß es wohl, daß Ihr unter Wölfen, nicht unter Schafen wohnt;

doch seyd Ihr ihr Arzt, Ihr thut wohl, dieß zu bedenken; vielleicht findet Ihr ein Mittel, sie zu bekehren, damit sie Euch nicht in ihre Verkehrtheit hineinziehen; denn Ihr steht an Petri Stelle, und von ihm liest man nirgends, daß er je einhergezogen mit Edelsteinen und Seide geschmückt, mit Gold bedeckt, auf einem weißen Pferde, von Soldaten und lärmenden Dienern umgeben!"

Dieses Werk vollendete er als das letzte Denkmal seines Lebens; schon näherte sich die Auflösung seines Körpers, während seinem Geiste die Kraft und Heiterkeit blieb. Noch bevor Eugen den eindringlichen Ermahnungen seines Lehrers nachzukommen Gelegenheit hatte, war er diesem 1153 im Tode vorangegangen. Unter den heftigsten Schmerzen seines durch allzustrenge Bußübungen, sowie durch die fortwährenden Stürme eines bewegten Lebens zerrütteten Körpers, erhob er sich nicht nur zu dem seligen Frieden stiller Contemplation, sondern nahm auch fortwährend an den Angelegenheiten der Welt den lebhaftesten Antheil. Im Vorgefühle seiner nahen Auflösung wurde er von dem Erzbischofe Hillin in Trier, in dessen Provinz zwischen den Bürgern von Metz und den benachbarten Großen Streitigkeiten ausgebrochen waren, dringend gebeten, als Friedensvermittler aufzutreten. Nachdem er, der so oft die Palme des Friedens durch die empörten Länder getragen, auch hier Versöhnung gestiftet hatte, kehrte er in sein Kloster zurück, um in Frieden zu sterben. „Betet," schrieb er an seine Freunde, „betet zu dem Heilande, der den Tod der Sünder nicht will, daß er mein Ende nicht verzögere, und mich unter seinen Schutz nehme. Unterstützt Den, dem eigenes Verdienst fehlt, durch Euer Gebet, daß der dem Heil der Menschen nachstellt, keine Stelle finde, wo er mich verwunden könnte." So starb er 1153 dreiundsechzig Jahre alt, und wurde schon bei Lebzeiten als Heiliger verehrt, bereits 20 Jahre nach seinem Tode durch Alexander III. feierlich canonisirt.

Es ist oben bemerkt worden, daß Bernhard recht eigentlich als der Repräsentant seines Zeitgeistes betrachtet werden kann, wenn man von den entarteten Früchten, welche dieser trug, absieht. Auf der einen Seite hat das ganze germanische Mittelalter zu seinem Inhalte die particuläre Individualität mit ihren subjectiven Zwecken der Liebe und Ehre, mit ihren Gelübden, Irrfahrten, Abentheuern u. s. w. Mehr und mehr war die Subjectivität

zu Ansehen und Geltung gelangt, und Jeder suchte sich so viel möglich in dem von ihm angesprochenen Kreise von Befugnissen und Gerechtsamen zu erhalten. Daß dadurch Veranlassung zu den vielfachsten Conflicten und Reibungen gegeben war, folgt aus der Natur der Sache. Zunächst war dieß der Fall in Beziehung auf das gesellschaftliche Leben. Hier fehlte es noch an einer bestimmten Rechtsbasis, an dem Begriffe einer bindenden Norm, der sich der Einzelne zu fügen hatte; und so kam es denn, daß Jeder dieses Rechtsprincip in seiner eigenen Subjectivität, d. h. in der zufälligen Macht seines Willens, fand. Daher überall der Versuch, die Grenzen individueller Macht immer mehr zu erweitern, ohne alle Rücksicht auf die von dem Andern mit demselben Rechte angesprochene Respectirung persönlicher Existenz. Daher jene brutale Willkühr, mit welcher von dem Fürsten auf den Vasallen, und sofort die ganze Kette feudaler Subordination hindurch von Oben nach Unten gedrückt wurde; daher die ewigen Befehdungen und Kriege, in welchen die unabhängigen Fürsten nicht nur sich selbst gegenüber standen, sondern die sie auch unaufhörlich mit ihren Vasallen zu bestehen hatten. Dasselbe fand im Organismus der Kirche Statt. Der Grundsatz einer absoluten Machtvollkommenheit der Kirche dem Staate gegenüber, wurde nicht nur vom h. Stuhle, besonders seit Gregor VII., für sich angesprochen und nach Kräften vertheidigt: in ähnlicher Weise suchte auch der niedere Clerus seine Befugnisse immer mehr zu erweitern, und eine unabhängige Stellung sich zu sichern. Natürlich mußten dadurch in Kirche und Staat die sittlichen Bande immer lockerer werden; denn sobald die Subjectivität mit ungebührlichen Prätensionen hervortritt, kann es nicht anders geschehen, als daß man in der Wahl der Mittel zur Geltendmachung persönlicher Dignität eben nicht sehr ängstlich und gewissenhaft ist. Uebermüthiger Ehrgeiz und schmuzige Habsucht werden unverholen zur Schau getragen, und treiben ihr wüstes Spiel in den heiligsten Angelegenheiten. Bei alledem fehlt es nicht an einem gesunden sittlichen Kern, der allen diesen Verirrungen unverkennbar zu Grunde liegt; und je mehr die Moralität gefährdet erscheint, desto energischer tritt auch der Widerspruch gegen das verkehrte Treiben dieses Zeitgeistes hervor. Unter diesem Gesichtspunkte haben wir die zahlreichen ketzerischen Secten jener Epoche zu betrachten, deren Ursprung und Verbreitung Neander

in seinem Leben des h. Bernhard mit vielem Scharfsinne untersucht und ermittelt hat. Es war indessen nicht allein eine sittlich-religiöse Reaction gegen die äußerliche, man könnte sagen mechanische Auffassung des Christenthums, das Bedürfniß einer wärmeren und freieren Religiosität, welche den Kampf gegen beengende Menschensatzungen und die Entstellung des sittlichen Inhalts der christlichen Lehre hervorriefen: der Widerspruch war eben so sehr eine Folge der subjectiven Richtung der Zeit. Allerdings war die kirchliche Auctorität meist zu einer äußern Formel, einem todten Buchstaben geworden, auf den Jeder ohne Weiteres zu schwören hatte: allein das Bewußtseyn der Zeit sträubte sich überhaupt gegen jede Auctorität, gegen jede höhere Norm, unter die es sich gefangen geben sollte, mochte diese auch das wohlerworbenste Recht auf Anerkennung für sich haben. Das Subject bestand auch hier auf dem Grundsatze, den Inhalt seines Glaubens frei aus sich selbst zu entwickeln, und denselben in keiner Weise sich aufdringen zu lassen. Dagegen war nichts einzuwenden, so lange man sich damit begnügte, die von der Kirche überlieferte Lehre als etwas zunächst nur äußerlich Mitgetheiltes, im Innern des eigenen Herzens und des eigenen Geistes zu reproduciren: allein sobald aller und jeder substanzielle Inhalt des traditionellen Glaubens negirt, und nur das durch ein willkührliches Dafürhalten des subjectiven Bewußtseyns Vorausgesetzte und Angenommene für christliche Lehre ausgegeben wurde, mußte dieses Princip in sich selbst zerfallen, eben in sofern es gar kein allgemeines Princip, sondern willkührliche Annahme war.

Diesen bunten weltlichen und religiösen Abentheuerlichkeiten, dieser sich ungebührlich spreitzenden Subjectivität gegenüber steht das Allgemeine der Lebensverhältnisse und Zustände, der substanzielle Inhalt des Glaubens mit seiner im Begriff der Kirche gewonnenen allgemeinen Form, die, für sich abgesondert, in ihrer Allgemeinheit neben jene besondern Persönlichkeiten und deren particuläre Gestalten und Ereignisse treten. Unmöglich konnte der germanische Geist so ganz seine Natur verläugnen, daß ihm die objective Geltung der Idee zu einem willkührlichen Spiele subjectiven Beliebens geworden wäre; im Gegentheil respectirte er in allen Beziehungen des Lebens die höhere Einheit, durch welche das Besondere und Particuläre erst Werth und Bedeutung erhält. Ein

hoher Begriff von dem Wesen des Staats war dem Mittelalter so wenig fremd, daß derselbe im Gegensatz zu der äußern Beziehung, in welcher in der alten Welt die Individuen zum Staate standen, jetzt erst in seiner Innerlichkeit gefaßt, als organische Lebensgemeinschaft begriffen wurde. Nur muß man mit der Forderung wegbleiben, die Idee des Staats sogleich in ihrer idealsten Allgemeinheit anerkannt zu sehen: erst durch das Moment der Besonderung konnte die Vielheit der Einzelnen zu solcher Allgemeinheit sich erheben; nur in der freien Gestaltung größerer, oder kleinerer Körperschaften konnte der Begriff des Staats sich realisiren. Indessen kann nicht in Abrede gestellt werden, daß die allgemeine Idee in weit höherem Grade in Beziehung auf die Religion, oder Kirche Anwendung fand. Ist sie doch diese Substanzialität des Geistigen, die Welt der absoluten Wahrheit und Ewigkeit, das innerste Wesen des Christenthums selbst, und zwar gerade in sofern das Göttliche, dem Principe der Subjectivität gemäß, selber als Subject, Persönlichkeit gefaßt wird. Dadurch ist es keine endliche, beschränkte Subjectivität, sondern absolute Persönlichkeit, wie sich diese in der Kirche darstellt. Maria, Christus, die Thaten und Schicksale der Apostel, die Heiligen und ihre Büßungen und Martern sind zwar auch hier wieder ganz bestimmte Individuen und individuelle Zustände: aber das Christenthum hat es gleichmäßig auch mit allgemeinen, geistigen Wesenheiten, mit ewigen Beziehungen des absoluten Geistes zu thun, die sich nicht zur Bestimmtheit lebendiger und wirklicher Personen verkörpern lassen. Ihre Verkörperung ist die Kirche mit dem unendlichen Schatze ihrer Lehren und Gnadenwirkungen. Vor ihr beugt sich die Subjectivität, und läßt sich Gesetze vorschreiben, welche sie sich von Seiten des Staats nicht gefallen ließe.

Als Früchte dieses allgemeinen Geistes standen wilder, unternehmender Kriegergeist und strenge Mönchsascetik in diesem Zeitalter einander gegenüber. Häufig sah man Menschen aus dem rohen Ritterleben zum Mönchsthume übergehen. Eben so sorgten, wenn die Männer ungestüme Ritter waren, und in der Welt sich herumtrieben, die Weiber in stiller Zurückgezogenheit für die Erziehung der Kinder, und streuten in die Gemüther den ersten Samen der Religion, was sehr viel zu der mönchsartigen Richtung beitrug, welche diese bei ihnen nahm. Man schrieb dem Mönchsleben so

viel Verdienstliches zu in den Augen der Gottheit, daß Vornehme, Fürsten und Kaiser sich in eine Art von geistiger Gemeinschaft mit einem angesehenen Kloster, oder Orden aufnehmen ließen, um an den Früchten der Gebete Theil zu nehmen; ja sie legten sogar vor ihrem Tode die Mönchstracht an, um in derselben wenigstens zu sterben. Bei vielen der wilden Menschen, die bisher besinnungslos von dem Strudel ihrer Leidenschaften sich hatten fortreißen lassen, war diese Veränderung ihrer Lebensweise heilsam! Deßhalb nannte man auch den Uebergang ins Mönchsleben eine zweite Taufe, wie man sagt, wegen des gänzlichen Verzichtleistens auf die Welt und des besondern Vorzugs eines geistlichen Lebens, wodurch dieses vor allen andern Lebensweisen sich auszeichnen, und Die, so ihm zugethan, den Engeln ähnlich, den Menschen unähnlich machen sollte. Daher zog man den Eintritt in ein Kloster den Wallfahrten nach Jerusalem und andern heiligen Orten weit vor, indem es eine Veränderung des ganzen Menschen mit sich führe, während die Wallfahrten bloße äußerliche Handlungen seyen. Zuweilen kamen unbändige Naturen durch außerordentliche Eindrücke zur Besinnung, wie dieß bei dem vielverehrten Norbert der Fall war. Zunächst freilich war diese Vermittelung des Gegensatzes zwischen dem unruhigen Treiben der Welt und der heiligen Stille des Klosters eine bloß äußerliche, wie überhaupt um diese Zeit der sittliche Geist des Christenthums mehr als eine Thatsache, denn als eine gänzliche Umwandlung des innern Menschen begriffen wurde. Allein wenn man sich auch die Versöhnung mit Gott gewöhnlich als etwas Aeußerliches, durch die Fürbitten fremder Mittler zu Stande zu Bringendes dachte; so fehlte es der Kirche doch nicht an solchen Organen, die den Widerspruch der sündigen Menschennatur mit der Heiligkeit Gottes innerlich lösten, und die äußere Verehrung nur als einen allerdings nothwendigen Ausdruck einer wahrhaft christlichen Gesinnung betrachtet wissen wollten. Unter der Zahl dieser Männer, die den einseitigen Vorstellungen der damaligen Zeit entgegenwirkten, befand sich vor allen Andern Bernhard. Gewiß war es eine schöne, in dem Christenthume gegründete Idee, daß die ganze christliche Gemeinde von einem Bande der Liebe umschlungen sey, und daß Diejenigen, welche, durch den Kampf des zeitlichen Lebens hindurchgedrungen, die Krone des ewigen Lebens erlangt hätten, ihre schwachen Mit-

brüder auf Erden in lebendigem Andenken behielten, und sie mit den ihnen nun verliehenen größern Kräften in dem noch zu bestehenden Kampfe unterstützten. „Nicht so," sagt Bernhard, „hat der Heilige die Gnade der Herrlichkeit erlangt, daß er unser Elend und zugleich seine Barmherzigkeit vergessen sollte; das Land, das der Heilige bewohnt, ist nicht das Land der Vergessenheit; es ist nicht die Erde, sondern der Himmel; die Weite des Himmels beengt die Herzen nicht, sondern erweitert sie. Verachten jene höhern Geister, welche vom Anfang den Himmel bewohnen, darum die Erde? Alle sind ja dienende Geister, zum Dienst Derer gesandt, welche des Himmels Erbschaft erlangen; und Diejenigen, welche aus dem Kampfe selbst gekommen sind, sollten das Land nicht mehr kennen, wo sie selbst waren?" „Aber," heißt es an einer andern Stelle, „wir müssen nicht sowohl die Kraft Gottes, welche durch die Heiligen wirkte, bewundern, als durch die Betrachtung ihrer Tugenden uns belehren und zur Nachahmung stärken lassen. Ueberhaupt kann die dünne Oberfläche eines äußerlich frommen Wandels mit dem Geiste Gottes nicht bestehen, der Alles durchdringt, und in dem Innern der Herzen wohnt. Ist es etwas Anderes, als abscheuliche Heuchelei, die Sünde von der äußerlichen Oberfläche zu entfernen, nicht von Innen heraus zu entwurzeln? Willst du eine reine, geschmückte und doch leere Wohnung sehen? Betrachte einen Menschen, der gebeichtet, seine auffallenden Sünden verlassen hat und seine Hände allein bewegt, die Gebote zu erfüllen; so daß es nur eine mechanische Fertigkeit bei ihm geworden ist, ohne die Theilnahme seines Herzens. Von dem Aeußerlichen, das nur wenig nützt, übergeht er kein Jota; aber er verschluckt ein Kameel, während er eine Mücke durchseit; denn in seinem Herzen ist er ein Sclave seiner Selbstsucht und des Ehrgeizes. So belügt die Schlechtigkeit sich selbst; aber Gott läßt sich nicht verspotten."

Wer sollte solchen Gesinnungen seine Hochachtung, solchen Aeußerungen seine Zustimmung versagen, zumal wenn er gewiß weiß, daß das Leben und die Handlungsweise der reinste Ausdruck dieser würdigen und ächt christlichen Vorstellungen? Und doch müssen wir gestehen: der Widerspruch, von dem sein Zeitalter befangen war, haftete auch an Bernhard. Das Gefühl läßt sich nicht allein von den äußern Eindrücken der objectiven Welt auf

eine unmittelbare Weise bestimmen, ohne an der Form, in welcher die Dinge erscheinen, nur das Mindeste zu ändern, oder an ihrer Realität den geringsten Zweifel zu hegen; sondern es setzt sich auch zu der Idee der göttlichen Offenbarung in eine eben so unmittelbare Beziehung, und läßt dieselbe nur in der Weise gelten, wie es dieselbe entweder äußerlich vorfindet, oder wie ihr Inhalt sich in diesem unmittelbaren Bewußtseyn reflectirt. Daher eines Theils die ängstliche Scheu, womit es über dem Bestehenden und Hergebrachten wacht; andern Theils die subjective Willkühr, womit die äußern Eindrücke dahin genommen und geistig verarbeitet werden. Was durch die heilige Ueberlieferung einmal Bestand hat, hat ein absolutes Recht auf unbedingte Anerkennung; und die Form, in welcher sich die absolute Idee im Bewußtseyn ausprägt, ist die allein wahre: so lautet das Glaubensbekenntniß des in sich selbst noch unvermittelten religiösen Gefühls, das eben deßhalb bei aller Wärme und Innigkeit, bei aller Bereitwilligkeit, die göttliche Offenbarung in ihrem ganzen Umfange auf sich einwirken zu lassen, nothwendig in einem gewissen Grade intolerant und exclusiv, wenn nicht gar zelotisch seyn muß. Dieses Gefühl theilte Bernhard nicht nur überhaupt mit dem Bewußtseyn seiner Zeit, sondern es wohnte ihm von Natur mit außerordentlicher Lebhaftigkeit inne. Er war ein Gefühlsmensch im guten, wie im schlimmen Sinne des Wortes. Daher kam es auch bei ihm nicht zu einer lebendigen, organischen Vermittelung zwischen Innerem und Aeußerem; zwischen dem Gedanken und der That; zwischen dem realen Inhalte des historisch überlieferten Glaubens und der idealen Reproduction desselben im Geiste. Allein eben hierin liegt die hauptsächliche Ursache von dem gewaltigen Einflusse, den er auf sein Zeitalter ausübte. Wie sein Leben zwischen beschaulicher Zurückgezogenheit und in die Welt vortretender Thätigkeit getheilt war; so trat bei der ganzen Richtung seines Geistes die äußere Objectivität und die innere Subjectivität aus einander. Schon die Wahl seines zukünftigen Berufs war wenigstens anfänglich eine zufällige für ihn; denn das durch einen Traum herbeigeführte Gelübde seiner Mutter, den Sohn dem geistlichen Stande zu weihen, war kein freier Act seiner Selbstentschließung, so willig und freudig er sich auch diesem ihm von Außen auferlegten Gebote fügen mochte. Eben so wenig war der rasche Entschluß, womit er sein Vorhaben,

ins Kloster zu treten, ausführte, durch den besonnenen Gang eines freien Denkens gehörig bedingt und vermittelt: das Bild der zürnenden Mutter erscheint ihm, und er wird sogleich Mönch. Dem neuen Berufe glaubt er nur dadurch würdig nachkommen zu können, daß er durch völlige Ertödtung des Fleisches und die freiwillig übernommenen Entbehrungen der strengsten Ascese den Gegensatz zwischen dem nur auf das Fleisch säenden Treiben der Welt und der innern Beschaulichkeit mönchischer Zurückgezogenheit ausgleicht. Allein der Gegensatz ist dadurch nicht aufgehoben, sondern negirt; wie Bernhard dieß in spätern Jahren an der gänzlich zerrütteten Gesundheit seines Leibes so schmerzlich empfand. Die vorbereitende Ascese, ein Product des lebendigen Gefühls der Sünde, ist ihm der erste Schritt zur Contemplation, in welcher das speculative Denken in nächste und unmittelbare Beziehung zum religiösen Gefühle tritt. Den Inhalt für dieselbe bildet zwar der von der Kirche überlieferte christliche Glaube nach allen seinen Momenten: allein diesen objectiven Inhalt löst er auf in die willkührlichen Bestimmungen subjectiver Beschauung. Letztere ist nicht vermittelt durch die besondern Lehrbestimmungen früherer Zeiten, oder die geschichtliche Entwickelung des Dogmas; sondern er nimmt dieses gerade so, wie er es vorfindet, und weiß die äußere Form desselben durch seinen innern Sinn, durch die geistige Thätigkeit des contemplativen Schauens zu idealisiren. Darum schätzt er auch den sanften Frieden der ihn umgebenden Natur viel höher, als alles aus Büchern mühsam gesammelte Wissen. Während er auf dem Felde arbeitete, erhob sich sein Geist zu der Betrachtung Dessen, was über die Natur hinausliegt. Was er in der Erklärung der h. Schrift vermöge und in der Erkenntniß der göttlichen Dinge, pflegte er zu sagen, das habe er besonders in Wäldern und Feldern durch innere Betrachtung und Gebet erlangt, und keine andern Lehrer gehabt, als die Buchen und Eichen. An den berühmten Lehrer speculativer Theologie, Heinrich von Murbach, schrieb er: „Glaube meiner Erfahrung: du wirst etwas mehr finden in den Wäldern, als in den Büchern; Holz und Stein werden dich lehren, was du von den Meistern nicht vernehmen kannst."

Und doch verzichtete er mit geringer Unterbrechung sein ganzes Leben hindurch bereitwillig auf den süßen Frieden, der ihm in der heiligen Einsamkeit der Natur aus der Contemplation zufloß, und

nach welchem er sich so oft aus dem Geräusche jener vielfach bewegten Welt schmerzlich zurücksehnte. Schon in der ersten Periode seines Lebens sehen wir ihn thätig im Kleinen und im Großen mit den Angesehensten des geistlichen Standes in und außer Frankreich in Verbindung, zu Rath gezogen, thätigen Antheil nehmen an den wichtigsten Angelegenheiten der Kirche; wir hören ihn gegen Unordnungen, Mißbräuche und herrschende Laster in der Kirche reden mit strafend-rücksichtslosem Ernste, zu einem der geistlichen Bestimmung angemessenen Leben Einzelne mit nachdrücklicher Würde ermahnen; wir sehen ihn für das Ansehen und die Vergrößerung seines Ordens wirken; für Unterdrückte und Leidende durch seine Fürbitten und ernste Rüge des ihnen angethanen Unrechts bei Großen sich verwenden, die Unabhängigkeit der Kirche gegen Monarchen vertheidigen, und auch den freimüthigen Widerspruch gegen Päpste, wo diese dem Interesse der Kirche zuwider handeln, nicht scheuen.

§. 1.

Begriff und Inhalt der Offenbarung.

Bernhards theologisches System, wenn man überhaupt von einem solchen sprechen kann, oder der Inhalt seiner Schriften, erscheint wie sein Leben ganz und gar auf dem Grunde der heiligen Schrift erbaut. In ihr verehrt er die höchste Norm des christlichen Glaubens, auf die er die Gemüther seiner Zeit zurückzulenken sucht. Daher bedient er sich dieser heiligen Auctorität eben so geschickt als eindringlich, um seinem Unterricht all' die Kraft und das Leben zu geben, die aus der ursprünglichsten Quelle des christlichen Bewußtseyns fließen. Innerhalb dieser Grenzen konnte er sich um so freier bewegen, da der Begriff der Tradition noch keinen genügenden wissenschaftlichen Ausdruck gefunden hatte. Im Ganzen hatte diese Lehre seit ihrer ersten Gestaltung keine wesentlichen Modificationen erlitten. Noch immer betrachtete man die Tradition als die Bewahrerin der allgemeinen Glaubenssumme, der auch die Resultate der Schriftauslegung nicht widersprechen sollten; insofern man von der Ueberzeugung ausging, daß die Entwickelung des religiösen Geistes der Kirche ein lebendig Fortschreitendes sey. Die Grundfragen des Dogmas sollten in der

durch Alter, Allgemeinheit und Uebereinstimmung bewährten Ueberlieferung gegen subjective Willkühr der Schriftauslegung die nothwendige Einheit der Lösung finden. Je bestimmter sich nun der Begriff einer römischen Kirche gestaltete, desto natürlicher war es, daß auf sie das Recht der organischen Entwickelung und Fixirung des Dogmas überging; und je weniger unter solchen Umständen der gesammte Inhalt der christlichen Lehre in der Zeit, mit der wir uns gegenwärtig beschäftigen, kirchlich festgestellt war, desto freiern Spielraum hatte Bernhards Contemplation, den Gegenständen, die sie in ihren Bereich zog, ihr eigenthümliches Gepräge aufzudrücken. Um so strenger dagegen hielt Bernhard nicht nur am kirchlichen Typus fest, wo er diesen in bestimmten Lehrsätzen ausgesprochen fand, sondern er suchte auch da, wo er selbstthätig auftrat, der Substanz des Glaubens denjenigen Ausdruck zu geben, der mit dem Bewußtseyn der Zeit am nächsten übereinstimmte. Von dieser Seite betrachtet, gilt er uns vorzüglich als Vertreter der Orthodoxie. Die unbefangene Unmittelbarkeit des Bewußtseyns ließ die Besonderheit subjectiver Ansichten um so bereitwilliger gewähren, und in die Objectivität des kirchlichen Glaubens hinübergreifen, je mehr sie von der untrüglichen Wahrheit und Geltung dieser Norm überzeugt war; nur wenn es das Princip galt, wenn ein neuer Grundgedanke in der Form der Vermittelung jene Unmittelbarkeit zu gefährden drohte, ward mit einem solchen neuen Principe auf Leben und Tod gekämpft. Dieß sehen wir hauptsächlich an Bernhards Lehre von Gott.

Seitdem sich die christliche Speculation dieses Dogmas bemächtigt hatte, drehte sich der Kampf immer um die Frage: wie läßt sich die Einheit im Begriffe Gottes mit der Dreiheit der Personen vereinigen? Ist durch die Annahme eines dreipersönlichen Verhältnisses der christliche Monotheismus nicht gefährdet? Ganz natürlich! Denn da das Christenthum keinen Anspruch darauf machte, als etwas urplötzlich Gemachtes und Erschienenes in die Weltgeschichte eingeführt worden zu seyn, sondern in seinem historischen Zusammenhange mit dieser begriffen seyn wollte; so mußte es nothwendig auch in ein Verhältniß zu den frühern Religionen treten. In seiner ursprünglichen Form konnte dieses nur ein feindliches seyn, indem ja Christus selbst seine Lehre so darstellte, daß sie als der neue Wein nicht in alte Schläuche, d. h. als die neue,

von der alten qualitativ verschiedene Schöpfung nicht in die Form des frühern religiösen Bewußtseyns gefaßt werden dürfe: allein eben so wenig lag es in seiner Absicht, jede Verbindung gewaltsam zu zerreißen, wie dieß die Stellung seiner Person und Lehre zum Judenthume genugsam beweist. Nicht negirt, oder ignorirt wurde der Gegensatz, sondern überwunden. Factisch geschah dieß bereits durch die Erscheinung Christi, als des Sohnes Gottes. Indessen konnte sich das christliche Bewußtseyn mit dem realen Glauben an Vater, Sohn und Geist nicht in die Länge begnügen. Die apostolischen Väter beschränkten sich auf die Johanneische Vorstellung von dem vorweltlichen Daseyn des Logos und seiner wahren Erscheinung im Fleische, bei zum Theil ausdrücklicher Unterordnung desselben unter den Vater, wie dieselbe von den folgenden Lehrern der morgen- und abendländischen Kirche bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts einstimmig gelehrt wurde. Um diese Zeit fand die jüdische Vorstellungsweise von der ausschließlichen Substanzialität im Begriff Gottes einen warmen und gewandten Vertheidiger an Sabellius, der ohne alle persönliche Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist diese kirchliche Formel nur als Bezeichnung verschiedener Offenbarungsformen des Einen göttlichen Wesens deutete. Da er durch eine Synode zu Antiochien 269 seiner Irrthümer überwiesen und entsetzt wurde, neigte sich die christliche Speculation immer mehr dahin, das eigenthümliche christliche Grundverhältniß als ein dreifach-persönliches in Gott aufzufassen, stimmte aber durch die Annahme einer Subordination wesentlich mit dem Ethnicismus, und widersprach deßhalb der Wahrheit des Monotheismus. Beide Standpunkte sind im Grunde noch keine christlichen. Durch das Nicänische Symbol, mit welchem der Anfang einer wahrhaft christlichen Fassung dieses Dogmas gemacht wurde, war der Arianismus noch keineswegs überwunden, da der Orient die Gleichwesenheit des Sohnes mit dem Vater als Sabellianismus deutete, bis man zu Constantinopel 381 allgemein zu dem Glauben an die ungeschaffene, gleichwesentliche und gleichewige Dreiheit: Drei Personen, nicht nach dem Wesen, sondern nach ewigen Verhältnissen, sich vereinigte. Unverkennbar neigte diese Ansicht noch auf die Seite des Sabellianismus, da die Dreipersönlichkeit mehr nur als ein ideelles Verhältniß, nicht aber als reale Erscheinungsform des allgemeinen Wesens Gottes anerkannt wurde; während

andererseits die vornicänische Subordination sich mit demselben Rechte behaupten zu können glaubte, bis Augustin endlich zu der strengern Fassung der Lehre kam: drei Personen in dem Einen, wahren, unveränderlichen Gotte, ohne alle Mehrheit im göttlichen Wesen.

Dieß ist auch offenbar der Sinn des christlichen Grunddogmas: allein noch war dasselbe auf diese Weise nicht speculativ begründet. Und so kam es denn, daß bei dem Wiedererwachen der christlichen Speculation im zwölften Jahrhunderte das Hauptaugenmerk darauf sich richtete, diese unmittelbare Form zu überwinden, das reale Bewußtseyn in die Idealität des Denkens zu erheben. Bei diesem Versuche trat sogleich wieder der alte Gegensatz hervor: entweder machte sich der Monotheismus in der Form des Sabellianismus geltend, indem man über dem Wesen Gottes seine Dreipersönlichkeit in ein untergeordnetes Verhältniß stellte; oder vergaß man umgekehrt über der Dreipersönlichkeit die Wesenseinheit, und wandte sich der heidnischen Vorstellungsweise zu. Indessen war der Unterschied eben so bedeutend, als die Verwandtschaft mit dem frühern Bewußtseyn; denn während letzteres sich noch mit der abstracten, unvermittelten Vorstellung der Einheit neben der Dreiheit begnügte, nur die unmittelbare Berechtigung des Glaubens an diese urchristliche Lehre anerkannte und berücksichtigte; suchte das Mittelalter nach einem philosophischen Ausdruck für die Wahrheit der Trinität, und mußte deßhalb auch nothwendig von einem bestimmten Principe ausgehen, das im menschlichen Denken selbst gegründet war. Andererseits war bei dieser Polemik die Verehrung gegen die in Christo erschienene Offenbarung Gottes viel zu groß, als daß man zu dem alten Subordinationsbegriffe hätte zurückkehren können, weßhalb die Subordination in den Tritheismus überging. Auch hier machte die Sabellianische Ansicht den Anfang.

Peter Abälard, Schüler Wilhelms von Champeaux, ein freier, reichbegabter Geist, scharfsinnig und dialektisch gewandt, suchte, nachdem er in dem Kloster St. Denis eine Ruhestätte aus des Lebens Stürmen gefunden, das wissenschaftliche Bedürfniß der Jugend, die ihm zuströmte, und mit großem Enthusiasmus ihn hörte, zu befriedigen, indem er auf die letzten Gründe der Vernunfterkenntniß zurückging, und aus diesen die Wahrheit der ge-

offenbarten Lehre zu beweisen suchte. Da die Theologen seiner Zeit behaupteten, daß das göttliche Wesen der Dreinigkeit in diesem Leben von dem Menschen nicht begriffen werden könne, weil dieses Begreifen das ewige Leben selbst sey, unterschied Abälard, der gleichfalls anerkannte, daß das göttliche Wesen und seine Offenbarung nothwendig erhaben sey über menschlichen Verstand und Sprache, zwischen dem Credere und Intelligere, als den beiden Stufen des subjectiven und endlichen Geistes, und dem Cognoscere, als der Erscheinung durch unmittelbare Gegenwart, was identisch sey mit dem ewigen Leben. Im eigentlichen Sinne könne man Gott nur ein Seyn nennen; doch sey mit dem Wesen der Vernunft die Erkenntniß Gottes nothwendig verbunden. Die Lehre der Dreieinigkeit erschöpfe die Idee des höchsten Gottes vollkommen, und sey mit der allgemeinen Idee Gottes überhaupt in dem Wesen der Vernunft gegründet. Diese begreife dieselbe als das Verhältniß des Seyns, Erkennens und Wollens, der Macht, Weisheit und Liebe in dem göttlichen Wesen. Der ungezeugte Vater bezeichne die göttliche Allmacht, als Grund alles Daseyns; die Weisheit setze das Vermögen der Wirksamkeit, also die Allmacht voraus, damit die Weisheit von Ewigkeit her aus der Allmacht, welche sie voraussetzt, dargestellt werde. Der Allmächtige, der vermöge seiner Allmacht Alles, was er denke, auch wirklich machen könne, und vermöge seiner Weisheit Alles so denke, wie es am Besten sey, wolle auch nur das durch seine Weisheit für das Beste Erkannte; mit andern Worten: von Vater und Sohn gehe der h. Geist aus. Indessen seyen die Geschöpfe, als Werke dieser Liebe, auf welche sie sich beziehen, nicht ihrer Natur nach nothwendig. Dieß ist jedoch ein offenbarer Widerspruch: denn wenn die Liebe, als nothwendiges Moment in der Idee Gottes, wesentlich Mittheilung und nothwendiges Ausgehen von sich selbst ist; so ist damit die Nothwendigkeit der Schöpfung, wenn auch nicht gerade diese zeitliche und vergängliche, so doch eine himmlische und ewige gesetzt. Ueberhaupt ist es dem Abälard mit seiner Behauptung, daß die Kategorien eigentlich nur auf geschaffene Wesen passen, nicht recht Ernst; er weiß ein absolutes, transcendentes Verhalten der Idee zu sich selbst nicht festzuhalten; sondern das Moment der Liebe schlägt ihm unter der Hand in den Begriff der realen Schöpfung um; insofern Gott als die Liebe begriffen wird,

muß er sich auch als Schöpfer manifestiren. Dadurch aber gerieth er nothwendig in Conflict mit dem Kirchenglauben, der vor Allem darauf bestand, daß die Trinität als etwas von der Welt durchaus Unabhängiges gefaßt werden müsse. Dieß war nur dann möglich, wenn man die Dreiheit als eine wahrhaft persönliche und nicht bloß ein Verhältniß der göttlichen Weseneinheit zu sich selbst darstellende sich dachte.

Schon auf der Synode zu Soissons 1121 war Abälards Einleitung in die Theologie wegen ungeeigneter Darstellung der Trinität zum Feuer, er selbst zur klösterlichen Gefangenschaft verdammt worden. Unstreitig war das Urtheil des Concils nicht unbefangen, durch vernünftige Gründe herbeigeführt, sondern hauptsächlich durch die ungünstige Stimmung des Volks, das den Abälard überall als Ketzer verabscheute, veranlaßt, und hatte deßhalb, wie dieß der durch seine lautere Frömmigkeit ausgezeichnete Bischof Gottfried von Chartres auf der Synode richtig bemerkte, ein ganz anderes Resultat, als man erwartete. Neue Mißhelligkeiten, die sich Abälard in seinem Kloster zu Paris durch freimüthigen Tadel des weltlichen Lebens der Mönche zuzog, bestimmten ihn, in der Einsamkeit Ruhe zu suchen. Diese hoffte er in einer Einsiedlerhütte, welche er sich in der Nähe von Troyes erbaute, zu finden: aber die feurige Jugend strömte aus Schlössern und Palästen ihm zu, und bald ward durch solchen Ungestüm der den bereits verdächtigen Lehrer noch überbietenden Schüler die Besorgniß der Männer rege gemacht, welche, einem contemplativen Mysticismus geneigt, die Kirchenlehre als Basis desselben betrachteten, und von dem freien Gedanken der Speculation eine Erschütterung dieser sichern Grundlage, eine Profanation des Heiligen befürchteten. Als daher Bernhard, der seither dem Streite fremd geblieben war, von seiner letzten römischen Reise wieder nach Clairveaux zurückkehrte, richtete er zuerst die Aufmerksamkeit auf diese in seinen Augen gefährliche Philosophie, die durch Abälards christliche Theologie, eine Umarbeitung seiner Einleitung in die Theologie, wieder eine so mächtige Stütze erhalten hatte. Zunächst beschränkte er sich auf warnende Ermahnungen: wie aber Abälard, durch solchen Widerspruch gereizt, sich bereit erklärte, auf der i. J. 1140 zu Sens zahlreich versammelten Synode mit Bernhard zu disputiren, suchte dieser Anfangs die Ausforderung abzulehnen, und

erst als Abälards Schüler über diesen neuen Sieg ihres Meisters triumphirten, zeigte er sich bereit dazu. Nur hätte Abälard nicht erwarten sollen, daß es ihm gelingen würde, auf einer Versammlung der französischen Geistlichkeit, deren Orakel Bernhard war, eine ruhige Disputation mit diesem zu erhalten: Bernhard legte dem Concil die von ihm gesammelten Stellen aus Abälards Schriften vor, die er für ketzerisch erklärte, und forderte seinen Gegner auf, offen zu erklären, ob er diese Stellen als die seinigen anerkenne, oder nicht. Dieser, den schlimmen Ausgang der Sache ahnend, schwieg; worauf das Concil jene Sätze als ketzerisch verdammte. Eine Appellation an den Papst, wovon sich Abälard eine Entscheidung zu seinen Gunsten versprechen durfte, da seine Philosophie bei der Curie viele Freunde zählte, wurde durch Bernhards Bemühungen hintertrieben, und Innocenz II. verdammte gleichfalls die durch den Letztern angezeichneten Sätze nebst ihrem Urheber, dem als Ketzer beständiges Stillschweigen geboten wurde. Es ist wahr: Bernhard handelte und schrieb mit großer Bitterkeit gegen Abälard; indessen war es durchaus kein persönliches Interesse, das ihn dabei leitete, wie er sich denn auch durch die Vermittelung des ehrwürdigen Abts Peter von Clugny mit Abälard aussöhnte, so daß dieser in Ruhe und Andacht seine Tage vollends verleben und in Frieden sterben konnte (1143). Sein Eifer galt der Sache der Religion und Kirche, die durch Abälards Theorie nicht nur gefährdet schien, sondern es wirklich war. Denn sobald man es ruhig geschehen ließ, daß das Princip, welches man zur Begründung der christlichen Idee Gottes suchte, kein objectives, durch die Idee selbst gegebenes war, sondern daß das subjective Denken seine logischen Kategorien in der Weise auf dieselbe übertrug, daß das in der Liebe zu seiner eigenen Exposition und zur schöpferischen Thätigkeit fortschreitende absolute Selbstbewußtseyn consequenter Weise in der Schöpfung zu einem entsprechenden Ausdruck, zu einer realen Form seiner ideellen Existenz gelangen mußte; so war dadurch das religiöse Bewußtseyn jener Zeit, das an die Transcendenz Gottes, an seine selbstgenugsame Vollkommenheit glaubte, ohne deßhalb die zuversichtliche Ueberzeugung von dem im Fleische erschienenen Gotte sich verkümmern zu lassen, im Innersten verletzt.

Diesem Sabellianismus gegenüber, den man als eine Folge von Abälards Nominalismus betrachtete, trat die tritheistische Trinitätslehre, die man mit dem Realismus ihres Urhebers in Verbindung setzte. Abälard hatte nämlich im Sinne der Stoiker die Allgemeinbegriffe, oder Universalien für nichts Reelles, sondern für Abstractionen und Zusammensetzungen des Verstandes erklärt, die nur nothwendig seyen für das jetzige Denken und die Sprache des Menschen, um die Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge zu erfassen und zu behandeln (Universalia post rem), und in diesem Sinne war er allerdings Nominalist: allein neben den Begriffen galt ihm die Idee Gottes in ihrer substanziellen Wesenheit als etwas weit Vortrefflicheres, so daß er auch sagen konnte, alle Regeln und Kategorien der Philosophie paßten eigentlich nur auf geschaffene Wesen. Indessen wußte er, wie bereits bemerkt, die Idee nicht in ihrer transcendenten Bedeutung und absoluten Berechtigung festzuhalten, sondern verendlichte sie durch die Art und Weise, wie er ihren Inhalt in die subjectiven Begriffe des logischen Denkens faßte. Etwas Aehnliches begegnet uns bei mehreren andern Scholastikern, die bald für Nominalisten, bald für Realisten galten [1]). In der That waren sie auch sowohl das Eine, als das Andere in dem Sinne, in welchem man beide Systeme nahm. Für einen Realisten hielt man ebensowohl Denjenigen, der mit Platon den Allgemeinbegriffen selbständiges Daseyn in Gott zuerkannte (Universalia ante rem), oder mit Aristoteles dieselben lediglich als Formen und Gestalten der einzelnen Dinge, nur in diesen existirend betrachtete (Universalia in re). Bei dieser Unterscheidung traf es sich häufig, daß die Ideen, denen der Nominalist im Gegensatz zu den endlichen Begriffen des subjectiven Denkens ohne Anstand ewige und absolute Wahrheit zuerkannte, mit den Begriffen selbst verwechselt wurden. Der eigentliche Gegensatz

1) Wie unklar der Streit zwischen Nominalismus und Realismus in den Folgerungen, die man aus beiden Systemen zog, war, beweist der Umstand, daß Roscellin, der Vater des Nominalismus, den Realismus durch den Vorwurf der Menschwerdung des Vaters und des Geistes zu bestreiten suchte; wogegen Anselmus aus der Behauptung Roscellins den Tritheismus folgerte, und diesen auf der Synode zu Soissons (1093) verwerfen und verdammen ließ. Ein halbes Jahrhundert später benützte man dieselben Prämissen zu den gerade umgekehrten Schlüssen!

der beiden Richtungen war der stoische Nominalismus und der Aristotelische Realismus, von denen der letztere die Kategorien als die Formen der Dinge selbst begriff, der erstere dagegen nur als Formen des subjectiven Denkens, womit dieses den bunten Inhalt der Erscheinungswelt zum Behuf des Verständnisses umschrieb, gelten ließ. Die Allgemeinheit der Idee selbst wurde vom Nominalisten eben so wenig als vom Realisten bestritten; so daß also der Nominalist recht gut im platonischen Sinne Realist seyn konnte, sobald man die Idee mit dem Begriffe verwechselte.

Als Anhänger des Aristotelischen Realismus behauptete Gilbert de la Porret, die Einfachheit des göttlichen Wesens bestehe darin, daß dieses ganz durch den Begriff der Gottheit erschöpft sey; alles Uebrige, was man der Gottheit zuschriebe, sey nur eine Erörterung seines einen allgemeinen Begriffes. Dieser bestehe nicht für sich unabhängig, sondern habe seine Realität in einzelnen Personen, die er umfasse. Nicht die Gottheit in abstracto, sondern die bestimmte göttliche Person, der Sohn Gottes, sey Mensch geworden. Gilbert, beim Papste Eugen wegen seiner Lehre verklagt, stellte sich auf der 1147 zu Paris gehaltenen Synode, um sich persönlich zu vertheidigen. Bernhard erhielt auch hier wieder den ehrenvollen Austrag, als sein Bekämpfer aufzutreten, konnte aber mit dem dialektisch gewandten Manne nicht so leicht fertig werden, weßhalb die Entscheidung auf das große Concil zu Rheims verschoben wurde. Auch hier stritt man lange, bis der Papst, der den feinen Distinctionen und Spitzfindigkeiten nicht zu folgen vermochte, den Angeklagten geradezu fragte: Sag' uns offen heraus, ob du jenes höchste Wesen, vermöge dessen die drei Personen Ein Gott sind, Gott nennst? Als Gilbert, ohne sich lange zu besinnen, mit Nein antwortete, glaubte Bernhard seines Sieges gewiß zu seyn. Es war dem aber nicht so; denn die dem Gilbert geneigten Kardinäle machten für sich das Recht der Entscheidung geltend. Darüber besorgt, berief Bernhard alle zurückgebliebenen Prälaten, Aebte und Magister zusammen, und ließ sie ein Glaubensbekenntniß unterschreiben des wesentlichen Inhalts: „Die Natur der Gottheit ist Gott. Die drei Personen sind Ein Gott, und der Eine Gott drei Personen. Die Gottheit selbst (die göttliche Substanz, Natur) ist im Sohne Gottes Fleisch geworden.“ — Dieses Glaubensbekenntniß wurde dem Papste vorgelegt, der sich

damit zufrieden erklärte, was ihm die Kardinäle sehr übel nahmen. Bernhard wußte indessen durch eine demüthige Wendung die Sache wieder auszugleichen; und der Papst entschied sich nur gegen den ersten von Gilberts Glaubensartikeln, worauf freilich seine ganze Theorie beruhte, indem dadurch festgesetzt war, daß zwischen der göttlichen Natur und den Personen nicht unterschieden werden dürfe, die Gottheit in wahrhaftem Sinne Gott selbst genannt werde. Gilbert unterwarf sich diesem Urtheile, und kehrte mit ungekränkter Ehre in seine Diöcese zurück. Gewiß wird es Niemand einfallen, die Art und Weise, wie gegen ihn verfahren wurde, zu billigen: aber eben so wenig wird man sagen können, seine Lehre stimme mit der kirchlichen Fassung des Dogmas überein. Läugnete man die Einheit des Wesens der Substanz, oder Natur; so mußte nothwendig der christliche Monotheismus dagegen Einsprache thun. Allerdings war Gilberts theologischer Irrthum der philosophische Mißgriff des Aristoteles, den sein Widerspruch gegen die platonische Ideenlehre in der Verläugnung der absoluten Idee selbst zu weit führte. Auch ließ sich derselbe schon darum leicht entschuldigen, weil das Christenthum eben so sehr gegen den starren und einseitigen Monotheismus des Judenthums ankämpfte, als es andererseits mit demselben Rechte die willkührliche Vielheit in der Idee Gottes nach der Ansicht des Ethnicismus bekämpfte. Nur folgt daraus keineswegs, daß sich das Bewußtseyn der Kirche nicht gegen solche Behauptungen sträuben mußte; um so weniger, da man mit ihrer Anerkennung den idealen Boden des Christenthums, die unendliche Berechtigung der absoluten Idee verließ, und sich der Willkühr abstracter Verstandesreflexionen preisgab. Ueberhaupt war der Realismus Gilberts eben so subjectiver Natur als Abälards Nominalismus. Denn wenn man die Allgemeinbegriffe nur als die Formen der Dinge begreift, so erhebt man sich damit nicht über den Kreis des Endlichen, und man kann es nur subjective Willkühr nennen, das Allgemeine, als die Form des Endlichen, auf den unendlichen Inhalt der absoluten Idee übertragen zu wollen. Ueber der Besonderheit der Idee vergißt man ihre Allgemeinheit.

Bernhards eigene Lehre stand in der Mitte zwischen beiden Systemen. Das fünfte Buch über die Betrachtung behandelt dieses Thema ausführlicher. Seinem Inhalt zufolge übersteigt eine

adäquate Erkenntniß Gottes das Maaß menschlicher Kraft. Das Höchste ist unaussprechlich; läßt sich nicht durch Worte mittheilen, und wird nur durch den Geist geoffenbart (von der Betracht. V, 3. Neander, S. 290). Ueber uns selbst, d. h. über unsere geistige Natur hinaus, suchen wir vergeblich Etwas, was nicht Gott wäre; und sofern des Engels sowohl als des Menschen größter Vorzug darin besteht, daß sie Vernunft haben, ist Gott der Vollkommenste nicht dadurch, daß er Vernunft hat, sondern die absolute Vernunft selbst ist. So gelangen wir vom Bedingten zum Bedingenden, aufsteigend auf analytischem Wege zur Idee Gottes, die wir zunächst als die absolute Vernunft, oder als den absoluten Geist begreifen. Wie dieser nur durch sich selbst ist; so kann auch nichts ohne ihn seyn; d. h. er ist der Urgrund von Allem. Als dieser ist er auch sein eigener Grund, und darum nicht erst geworden, weil er in diesem Falle seinen Grund außer sich haben müßte. Zum Schaffen bedurfte er keines Stoffes: Er hat durch sich und in sich Alles gemacht, und zwar aus Nichts, da das Vergängliche nicht von seiner ewigen Wesenheit stammen kann. Gott ist das Vollkommenste, was gedacht werden kann. Er hat die Gottheit, weil er sie ist; d. h. der Begriff der Gottheit ist identisch mit dem Begriffe Gottes selbst. Wäre dem nicht so, so würde die Dreizahl in seinem Wesen zur Vierzahl, wie denn überhaupt die Eigenschaften Gottes in und mit ihm identisch sind. Er ist Der er ist, und nicht Was er ist; Einer, aber nicht geeint, ewig und auf dieselbe Weise derselbe. Und doch ist dieser Eine und einfache Gott zugleich auch der Einzige: das Wesen ist das Eine, die Personen sind die Drei; und zwar so, daß diese die Eine Natur, das Eine Wesen, die Eine Substanz sind. Ebenso sind bei Gott die Eigenschaften der Unterschied seiner Dreipersönlichkeit; und es lassen sich die Personen eben so wenig von der Substanz, als die Eigenschaften von den Personen trennen. Uebrigens geht dieses Verhältniß über die menschliche Vernunft, und bleibt ein heiliges Mysterium des Glaubens, das verehrt, aber nicht erforscht werden darf.

Die Einheit, durch welche die drei Personen in Gott Eine Substanz sind, ist die höchste; in zweiter Reihe kommt diejenige Einheit, kraft der in Christo drei Substanzen, das Wort, die Seele und das Fleisch, ohne Wesensvermischung Eine Person sind. Auf ähnliche Weise schließen sich bei dem Menschen Seele und Leib zur

persönlichen Einheit zusammen, so daß also Christus in Beziehung auf seine Natur zwischen dem Begriffe Gottes und des Menschen mitten inne steht, was ihn zum Mittler zwischen Beiden macht. Diese Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist eine absolute, und man kann Gott eben so gut Mensch, als den Menschen Gott nennen, während es der größte Widerspruch wäre, das Fleisch zum Prädicate der Seele und umgekehrt machen zu wollen. Dieselbe war so immanent, daß sie nicht einmal durch den Tod, oder durch die Trennung des Fleisches von der Seele aufgehoben wurde. Das Wort, die Seele und das Fleisch beharrten in ihrer persönlichen Einheit, selbst als die Einheit zwischen Leib und Seele aufhörte. Die Seele wurde bei der Empfängniß aus Nichts geschaffen; der Leib war von Adam ererbt; das Wort war das Ewige, vom ewigen Vater als mitewig gezeugt.

Sofort geht Bernhard auf die besondern Eigenschaften im Begriffe Gottes über, in sofern diese nichts Anderes sind, als seine Dreipersönlichkeit selbst. Er folgt dabei keinem bestimmten Principe, da dieses in der Trinität selbst vorausgesetzt wird, und reiht deßhalb Gedanken an Gedanken. So ist Gott an sich allmächtiger Wille, allgütige Kraft, ewiges Licht, unwandelbare Vernunft, höchste Seligkeit: allein nicht minder tritt er als Schöpfer in Beziehung zu seinen Geschöpfen. Er schafft Geister, damit sie an ihm Theil haben, und wirkt in ihnen alles Gute. Als erster Ausfluß dieser schaffenden Thätigkeit Gottes werden die Engel betrachtet; denn auch sie sind geschaffen, d. h. sie sind durch die göttliche Gnade, während der Sohn, als vom Vater gezeugt, im Wesen Gottes von Natur besteht. Diese seligen Geister, begabt mit Macht, Herrlichkeit und Seligkeit, sind persönliche Wesen mit verschiedenem Berufe; in ihrer Art vollkommen, mit ätherischem Leibe, unsterblich und leidenslos. Wie ihre Gesinnung vollkommen rein, gut und fromm ist; so ist ihr Geist nicht im Glauben und Meinen befangen, sondern mit anschauendem Erkennen begabt; denn ohne dieses könnten sie nicht wahrhaft Theil an Gott haben. Sie stehen in der genauesten Verbindung mit dem Menschen: jedoch nicht durch eine unmittelbare schöpferische Wirksamkeit, die allein Gott zukommt, sondern bloß sofern sie zum Guten ermahnen und antreiben. Die Prädicate, die ihnen zukommen, haben sie gleich den Menschen dadurch, daß sie an Gott Theil haben, wäh-

rend Gott seine Eigenschaften nicht hat, sondern das ist, was von ihm ausgesagt wird. So glühen die Seraphim: aber vom Feuer Gottes; es strahlen die Cherubim von Weisheit, nicht wie die Wahrheit selber, sondern sofern sie an der absoluten Wahrheit, welche Gott ist, Theil haben; es thronen die Throne: aber nur durch die Gnade des Thronenden; es herrschen die Herrschaften: aber unter dem Herrn, als seine Diener. Die Kräfte erwecken die erschlafften Menschenherzen: jedoch nicht durch sich selbst, sondern durch die ihnen inwohnende Gotteskraft. Wie daher die Engel die göttlichen Eigenschaften, deren Ausflüsse sie sind, repräsentiren; eben so vermitteln sie die Wirksamkeit Gottes in der Welt und besonders im Menschen.

Die ursprüngliche Natur des Menschen war im Allgemeinen dieselbe mit der der Engel, und da diese selbst wieder durch Theilnahme an Gott, als Träger der göttlichen Eigenschaften, in der nächsten Beziehung zu Gott stehen, so folgt daraus, daß auch der Mensch seinem ursprünglichen Begriffe nach in naher Verwandtschaft mit dem Wesen Gottes stehen muß. Diese ist zwischen Gott und Engel sowohl, als zwischen Gott und dem Menschen vermittelt durch den Begriff der Freiheit. Die Freiheit des Willens aber ist nothwendig mit Selbstbewußtseyn verbunden, so daß also der Vorzug, den die Engel und die Menschen mit Gott gemein haben, in der Geistigkeit beruht. Eben so wenig nun als der allgemeine Begriff des Geistes den unendlichen und absoluten Geist mit den geschaffenen und endlichen Geistern identificirt; eben so wenig stellt der Besitz der allgemeinen Willensfreiheit den Menschen und den Engel auf eine und dieselbe Stufe mit Gott. In dieser Beziehung unterscheidet Bernhard drei Arten von Freiheit: die Freiheit von der Nothwendigkeit, oder die Wahlfreiheit; die Freiheit von der Sünde, oder die Freiheit der Entschließung; die Freiheit vom Elend, oder die Freiheit des Gefallens. Die Freiheit von der Nothwendigkeit ist ein gemeinschaftlicher und unverlierbarer Vorzug aller geistigen und vernünftigen Wesen vor den vernunft- und empfindungslosen Geschöpfen. Sie kommt dem Geiste zu, eben sofern er Geist ist; denn er würde aufhören, Geist zu seyn, wenn er von Außen gezwungen werden könnte, seine Selbstbestimmung einer äußern Nothwendigkeit unterliegen müßte. Deßhalb heißt auch

diese Freiheit Freiheit der Natur. Sie heißt Wahlfreiheit, weil der Geist durch sie die Wahl, richtiger das Urtheil (arbitrium) zwischen Gutem und Bösem hat, ohne daß sie jedoch das Vermögen zum Guten, wie zum Bösen wäre (Von der Gnade und Wahlfreiheit, C. 10). Die objective Freiheit von der Sünde ist subjective Freiheit der Entschließung; wie die Freiheit von der Nothwendigkeit in subjectiver Beziehung Freiheit der Wahl ist. Während die Freiheit der Wahl, eben sofern diese Urtheil ist, zu unterscheiden hat zwischen dem, was erlaubt und unerlaubt ist; unterscheidet die Entschließung zwischen dem, was möglich ist, oder nicht (C. 4). Als Freiheit von der Sünde dagegen ist sie die freie Entscheidung für das Gute, und die freie Verwerfung des Bösen; indessen die Freiheit von der Nothwendigkeit nur im Allgemeinen zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden, nicht aber zu entscheiden im Stande ist. Sie heißt Freiheit der Gnade, weil sie nur durch die göttliche Gnade erlangt werden kann (C. 3). Endlich die objective Freiheit vom Elend bezeichnet den Zustand vollkommener Glückseligkeit, oder ist himmlische Seligkeit. Nach ihrer subjectiven Seite ist sie Freiheit des Gefallens, oder freies Wohlgefallen am Guten, und als solches die Freiheit der Herrlichkeit.

Dem Begriffe nach gehören alle diese drei Momente zum Wesen des Geistes; da aber für die geschaffenen Geister die beiden letztern, nämlich die Freiheit von der Sünde und vom Elend, nur durch einen rechten Gebrauch der allgemeinen Wahlfreiheit zu erringen waren; so lag für sie eben hierin die Möglichkeit des Verlustes dieser beiden Arten von Freiheit. Wie man von Gott nicht sagen kann: er hat seine Eigenschaften; er hat die Allmacht, Allgegenwart, Seligkeit u. s. w.; sondern er ist dieß Alles, d. h. er ist die reale Idee von diesem Allem: so hat er auch weder die Wahlfreiheit, noch die Freiheit von der Sünde, noch die Freiheit von dem Elend: sondern er ist der Begriff der Freiheit nach allen ihren Momenten. In sofern nun die Geister überhaupt nach seinem Ebenbilde geschaffen sind; sind auch sie allzumal bestimmt und berufen, diesen Gesammtbegriff der Freiheit an sich zu realisiren. Allein sie sind dieser Begriff nicht, sondern haben ihn: sie haben ihn, weil sie geschaffen sind, da das Seyn desselben nur dem ewigen, ungeschaffenen und absoluten Geiste zukommt; sie haben die

Freiheit, weil sie als Geister, d. h. nach dem Bilde Gottes geschaffen sind. So ist der allgemeinste Begriff der Freiheit bei den Geistern Sache der Natur, und darum kann auch kein vernünftiges Wesen der Wahlfreiheit verlustig gehen, ohne selbst vernichtet zu werden. Daher muß auch mit derselben Nothwendigkeit, mit der sich im Geiste das Denken entwickelt, aus der ideellen Anlage heraus sich verwirklicht, die Wahlfreiheit in allen Geistern als Selbstbestimmung real werden. Es ist dieß das Wesen ihrer Natur. Anders dagegen verhält es sich mit der Freiheit von der Sünde und vom Elend. Auch sie zwar gehören der Anlage, oder dem ideellen Grunde nach zum Begriffe des Geistes: allein die Entwickelung derselben ist Sache der freien Selbstbestimmung, oder der Wahl; und wenn man schon überhaupt nicht sagen kann: die geschaffenen Geister sind, gleich dem absoluten Geiste, der Begriff der Freiheit; so ist dieß um so mehr bei diesen zwei Arten oder Stufen von Freiheit der Fall, in sofern die geschaffenen Geister die Wahlfreiheit durch ihr Geschaffenseyn haben, die Freiheit von der Sünde und vom Elende aber erst durch die Theilnahme am Wesen Gottes, oder durch freiwillige Aneignung der höhern Momente im Begriff der absoluten Freiheit, sich erwerben.

Die guten Engel haben diese Probe der Wahlfreiheit glücklich bestanden, und sind somit im Besitze der Freiheit von der Sünde und vom Elend. Dadurch haben sie unmittelbar Theil an Gott; und wie sie ihn durch unmittelbare Anschauung nicht bloß erkennen, sondern wahrhaft besitzen; so sind sie auch die Träger aller seiner Eigenschaften, die besondern Explicationen der einzelnen ideellen Bestimmungen der absoluten Idee. Umgekehrt sind die bösen Engel durch Mißbrauch der ihnen von Natur verliehenen Wahlfreiheit böse geworden, und haben die Freiheit von der Sünde und vom Elend verloren. Ursprünglich theilten sie mit den guten Engeln die Möglichkeit des Nichtsündigens und des Nichtversuchtwerdens; da auch sie der Anlage nach nicht bloß die subjective Freiheit der Entschließung, sondern auch des Wohlgefallens besaßen: allein in demselben Verhältniß, in welchem bei den guten Engeln diese ideelle Möglichkeit des Nichtsündigens und Nichtversuchtwerdens in sofern zur realen Unmöglichkeit des Sündigens und Versuchtwerdens wurde, als sie nicht sündigen können, weil sie nicht wollen; ward dieselbe ideale Bestimmung

bei den bösen Engeln zur Unmöglichkeit des Nichtsündigens und Nichtversuchtwerdens, weil sie das, was sie konnten, nicht wollten, und immer noch nicht wollen. Selbst die Qualen der Hölle, mit denen doch gewiß die Lust am sündigen Handeln aufhört, ändern am Zustande der Unseligen nichts, weil der böse Wille auch in diesen Qualen fortdauert, und darum das Ablassen von der Thatsünde nichts nützt. Daß aber der böse Wille bei den Bösen fortdauert, läßt sich schon dadurch beweisen, daß sie nicht gestraft seyn wollen. Und doch ist die Bestrafung bei Denen, die etwas Strafwürdiges begangen haben, vollkommen gerecht. Also wollen sie das Gerechte nicht; und wer dieses nicht will, der hat auch keinen rechten Willen; sondern dieser ist bös, eben sofern er mit der Gerechtigkeit nicht übereinstimmt.

Eben so war auch der erste Mensch nicht nur im Besitze der realen Wahlfreiheit, sondern auch der idealen Freiheit von der Sünde und vom Elende. Er wurde nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, was wir zunächst als den allgemeinen Begriff der Freiheit bezeichnen können. Die Freiheit, oder die Einwilligung ist freie Zustimmung von Seiten des Willens; dieser aber eine Regung, oder Bewegung der Vernunft, der sowohl die Sinne, als das Begehrungsvermögen untergeordnet sind. Wie sich der Wille äußern mag: überall folgt ihm die Vernunft nach; indessen nur so, daß sie ihn unterweist, nicht aber vernichtet. Vernichten aber würde sie ihn, falls sie ihm irgend einen Zwang auferlegte, ihn verhinderte, daß er sich für das Gute, wie für das Böse entscheiden könnte (C. 2). Hier macht nun Bernhard in Beziehung auf das göttliche Ebenbild den bekannten Unterschied zwischen Bild und Aehnlichkeit, wie schon Augustin denselben dahin bestimmte, daß das Bild Gottes nur die natürliche Anlage des Menschen zur Vernunft und Freiheit, die Fähigkeit, durch diese Anlage Gott ähnlich zu werden; die Aehnlichkeit mit Gott aber die vollkommene Ausbildung dieser natürlichen Anlage, oder die Vollkommenheit und Seligkeit bezeichnete. Nach dem Bilde Gottes ward der Mensch geschaffen als ein mit Vernunft begabtes Wesen, dessen Wille eben darum frei von der Nothwendigkeit, im Besitze der Wahlfreiheit seyn mußte. Wie aber verhält es sich mit den beiden andern Arten von Freiheit? Ausgemacht ist, daß der Mensch nach dem Sündenfall weder von der Sünde, noch vom Elend ganz frei

war. Während Bernhard nun diese Frage mit der Erklärung beantworten sollte, daß der erste Mensch, der die Wahlfreiheit von Natur besaß, die Freiheit von der Sünde und vom Elend nicht eben so **realiter**, sondern **potentialiter**, oder der Anlage und ideellen Möglichkeit nach besessen habe; unterscheidet er nicht ganz passend einen höheren und niederern Grad sowohl bei der Freiheit der Entschließung, als des Gefallens; obschon nicht geläugnet werden kann, daß dieser Ausdruck nichts Anderes bezeichnen kann und will, als was die eben gemachte Unterscheidung besagt. Denn daß die reale Entwickelung des Freiheitsbegriffes etwas Höheres ist, als die ideale Anlage oder Möglichkeit desselben, ist klar. Ideell nun besaß Adam die Freiheit der Entschließung als Möglichkeit des Nichtsündigen, oder als Können-nicht-sündigen (**posse non peccare**); und damit auch die Freiheit des Gefallens als die ideale Möglichkeit der Freiheit von der Versuchung, oder als das Können-nicht-versucht-werden. Beide Arten von Freiheit, sagt Bernhard ausdrücklich (C. 7), bekam der Mensch neben der vollkommenen Wahlfreiheit, der Anlage nach mit; und da ihm nun das S ü n d i g e n k ö n n e n, als Vorzug vor allen andern lebendigen Wesen in der Schöpfung, eben in der Wahlfreiheit dazu gegeben war, daß er nicht sündigte, ob er gleich sündigen konnte; so sündigte er dadurch, daß er die Möglichkeit der Sünde, oder die Wahlfreiheit, gegen den Willen Gottes zur Verwirklichung der Sünde mißbrauchte. Durch diesen Mißbrauch ging er der Freiheit der Entschließung und des Gefallens verlustig; mit andern Worten: die Möglichkeit des Nichtsündigens, oder der freien Einwilligung und Uebereinstimmung zu und mit dem Guten, oder Gott, wurde zur Unmöglichkeit des Nichtsündigens, und die Möglichkeit des Nicht-versucht-werdens zur Unmöglichkeit desselben: der Mensch verfiel der Gewalt der Sünde und des Todes. Nicht nur daß es ihm unmöglich geworden ist, durch freies Wohlgefallen an dem Guten, d. h. an dem göttlichen Willen, der Seligkeit theilhaftig zu seyn: es ist ihm nicht einmal möglich, durch freie Entschließung sich für das Gute zu entscheiden.

Somit ist der Mensch Sclave der Sünde und des Todes geworden. Dieß ist übrigens nicht so zu verstehen, als wäre Gott, der ihm die Wahlfreiheit schenkte, Schuld daran, sondern der eigene Mißbrauch des Menschen zog ihm diese Strafe zu. Denn ob er

gleich sündigte kraft des ihm verliehenen Könnens; so geschah es doch nicht weil er konnte, sondern weil er wollte (C. 7). Ueberhaupt kann bei den Wesen, die sich des Besitzes der Freiheit erfreuen, von einem Zwange gar nicht die Rede seyn; und wie die himmlischen Engel, ja Gott selbst, gut bleiben durch ihren eigenen Willen, nicht durch eine äußere Nothwendigkeit: eben so hat der Teufel mit derselben Freiheit das Böse gewählt, und beharrt in demselben aus eigenem, nicht aus fremdem Antriebe. Wenn man daher bei den Menschen manchmal die Klage hört: ich möchte gerne einen guten Willen haben, bringe es aber nicht dahin! — so beweist dieß nur, daß ihnen die Freiheit von der Sünde fehlt. Einen Willen aber, oder die Wahlfreiheit im Allgemeinen, muß nothwendig Derjenige haben, der einen guten Willen haben will (C. 4). Auch nach dem Sündenfalle bleibt die Wahlfreiheit, indessen in elendem Zustande, während die freie Entschließung und das freie Gefallen in Folge der Sünde außer unserer Macht liegen, da wir Vieles durch das Urtheil als zulässig, oder unzulässig bezeichnen, ohne es zu wählen, oder zu verwerfen; und hinwiederum nicht Alles, wovon wir die Ueberzeugung haben, daß es recht und nützlich sey, auch aus Wohlgefallen ergreifen, sondern vielmehr fortwährend mit Widerwillen als hart und beschwerlich ertragen (C. 4). Sache der Wahlfreiheit ist nichts, als das Wollen: dagegen gehört zu der Freiheit der Entschließung und des Gefallens lauteres Wissen und ungeschwächtes Vermögen (C. 6); von denen Ersteres sich auf die Gerechtigkeit, Letzteres auf die Herrlichkeit bezieht. Folglich hat derjenige die Wahlfreiheit nicht verloren, der nicht mehr das Vermögen, oder Wissen, sondern nur Der, der nicht mehr das Wollen hat (C. 8).

Bei alledem ist die Frage unbeantwortet: einmal, wodurch Adam gesündigt; sodann, in wiefern nicht nur für ihn, sondern auch, in Folge der Erbsünde, für alle seine Nachkommen die Freiheit der Entschließung und des Gefallens verloren ging. Die Sünde des ersten Menschen darf ja auf keine Weise irgend einem Zwange, oder äußerer Gewalt zugeschrieben werden, sondern muß lediglich als Erzeugniß seines eigenen freien Willens betrachtet werden. „Die Stammeltern hat nicht ein Bär, oder ein Löwe, sondern die Schlange, das listigste, aber nicht das stärkste von allen Thieren zu Fall gebracht; auch nicht der Mann das Weib, son-

dern das Weib den Mann. Die Schlange, o Eva, hat dich betrogen! — ja sie hat dich betrogen, nicht aber veranlaßt, oder gezwungen. Das Weib, o Adam, gab dir vom Baume; aber nur insofern sie dir die Frucht darbot, nicht aber dieselbe dir mit Gewalt aufdrang. Denn nicht durch ihre Gewalt, sondern mit deinem Willen geschah es, daß du ihrer Stimme mehr gehorchtest, als der göttlichen" (Predigten über verschied. Materien, 11). Wenn daher an andern Orten die erste Sünde aus Stolz (eod. 66); aus hochmüthigem Wissen (am Himmelfahrtsfeste; 4te Predigt); aus Ungehorsam (Pr. üb. v. M. 66); aus Wankelmuth und Mangel an Liebe (2te Predigt über den Apostel Andreas), oder aus irgend einer andern Quelle abgeleitet wird; so sind dieß alles Fehler, die nicht aus der Natur, oder Anlage des Menschen hervorgehen, sondern gleichfalls erst durch den freien Willen erzeugt worden sind. Allein wie verhält es sich nun mit der Erbsünde? Der Mißbrauch der Wahlfreiheit, wodurch Adam die Erbsünde in das Geschlecht einführte, ist doch lediglich seine Schuld, kann bloß ihm als Sünde angerechnet werden; und doch sollen alle seinen Nachkommen durch die Schuld des Einen so schwer büßen. Fällt ja doch dem von Bernhard so nachdrücklich premirten Begriffe der Freiheit zufolge da jede Zurechnung weg, wo der Wille nicht frei ist; so daß, wenn der Mensch einmal überhaupt nichts wollen, oder ohne seinen Willen Etwas wollen könnte, auch der Wille ohne Freiheit seyn könnte, was ein offenbarer Widerspruch ist. Da der Wille seine Freiheit nur in sich selbst hat; so wird er auch billiger Weise nur durch sich selbst gerichtet. Unmöglich konnte es Bernhard sich verhelen, daß dieser so nachdrücklich und so oft wiederholte Satz mit der Möglichkeit einer Zurechnung der Erbsünde im Widerspruch stehe: anstatt nun aber diesen Widerspruch aufzulösen, umgeht er ihn. Er sagt zwar selbst: mit der Nothwendigkeit besteht die Freiheit nicht; ohne die Freiheit gibt es kein Verdienst, und darum auch kein richterliches Urtheil; beschränkt nun aber diesen Satz sogleich durch die weitern Worte: „Dieß gilt durchgängig, mit Ausnahme der Erbsünde, die bekanntermaaßen eine andere Bedeutung hat" (v. d. F. 2). Und ähnlich heißt es kurz darauf: „Alle diese Bestimmungen beziehen sich ganz und gar nicht auf die Erbsünde" (C. 13. coll. a. a. O.). Was nun aber nach Bernhards Meinung der eigentliche Begriff

der Erbsünde sey, und wie sich bei seinem Systeme, oder unter seinen Voraussetzungen die Möglichkeit der Zurechnung einer solchen Schuld rechtfertigen, oder auch nur denken lasse: darüber hat er sich meines Wissens in seinen Schriften nirgends ausgesprochen. Indessen, wenn sich auch sagen läßt, seine freiere Beobachtungsweise habe sich in dieser Beziehung durch die kirchliche Lehre gebunden gefühlt, so wäre doch schwerlich zu erhärten, daß der Begriff der Erbsünde mit seinem Freiheitsprincipe in absolutem Widerspruche stehe. Denn auch vorausgesetzt, daß durch die Schuld Adams nicht bloß er selbst, sondern alle seine Nachkommen die Aehnlichkeit mit Gott, d. h. die Freiheit von der Sünde und von dem Elend verloren, und nur das göttliche Bild, d. h. die Wahlfreiheit, behalten haben; so folgt daraus noch keineswegs, daß nicht zu dieser Schuld der freie Wille des Einzelnen hinzutreten mußte. Freilich ist damit schwer zu vereinigen, wie die Nachkommen Adams durch die Erbsünde auch der ideellen Anlage zur Freiheit der Entschließung und des Gefallens, mit andern Worten, der Möglichkeit des Nicht-sündigens und Nicht-versucht-werdens verlustig gehen konnten. Und doch scheint dieß ausdrücklich behauptet zu werden, wenn es neben andern Stellen heißt: „Da die Freiheit der Entschließung und des Gefallens, durch welche die wahre Weisheit und Macht den vernünftigen Geschöpfen zufließt, von Gott willkührlich vertheilt wird; so ist sie nach Veranlassung, Zeit und Umständen verschieden: auf der Erde unvollkommen, im Himmel vollkommen; im Paradiese mittelmäßig; in der Hölle dagegen fehlt sie ganz" (C. 9).

Dem mag übrigens seyn, wie ihm wolle: ausgemacht ist, daß die Wahlfreiheit auch nach der Sünde in dem Zustande, in welchem sie geschaffen wurde, unverändert bleibt, in ihrer Art ewig dieselbe im Himmel, auf der Erde, in der Hölle. Das Wollen des Guten hat der Mensch noch immer; allein es gebricht ihm an der dazu nöthigen Einsicht und Kraft. Der Wille kann sich zwar ändern, aber nur in einen andern Willen, wobei er seine Freiheit nicht verliert; denn so lange er Wille bleibt, ist er auch frei. So ist der freie Wille an und für sich nichts Anderes, als die Freiheit der Wahl, die natürliche Anlage, gut oder böse zu seyn; keineswegs aber eine Kraft, das Gute zu vollbringen, oder eine Fertigkeit, es auszuüben. Letzteres ist lediglich Geschenk der Gnade.

Denn obschon sich die Wahlfreiheit zum Guten, eben so wie zum Bösen verhält, weil beim Guten, eben so wohl als beim Bösen, wenn auch nicht die Wahl gleich leicht, wenigstens der Wille gleich frei bleibt; so ist damit noch keineswegs die Einsicht zur Entschließung für das Gute und die Kraft zum freien Wohlgefallen an demselben gegeben. Durch den freien Willen sind wir gleichsam unsere eigenen Geschöpfe; und als solche sind wir in und mit Adam aus dem ursprünglichen Stande der Gnade, oder der Befähigung zum Guten gefallen (S. 9). Erst durch den guten Willen werden wir Gottes Geschöpfe. Zwar ist die Erschaffung an und für sich schon, somit in noch weit höherem Grade das als frei Geschaffenseyn, ein Act der göttlichen Gnade: allein diese Bestimmung ist eben so allgemein für den Begriff der göttlichen Gnade, als die Freiheit des Willens für den Begriff eines vernünftigen Wesens die allgemeinste und nothwendigste Bestimmung ist. Als etwas Besonderes und Eigenthümliches hat sich die göttliche Gnade erst dadurch erwiesen, daß sie dem ersten Menschen nicht nur das Bild, sondern auch die Aehnlichkeit Gottes anerschuf; und da nun letztere durch die Schuld Adams verloren gegangen, so besteht das Werk, oder der Beruf der Gnade eben darin, daß sie das Verlorene aus freiem Wohlwollen ersetzt. Das Wollen haben wir wohl, nicht aber das Vollbringen Dessen, was wir wollen. Das Wollen im Allgemeinen hat die schaffende Gnade, die Vollkommenheit desselben die erlösende Gnade gewirkt. Zu seiner Unvollkommenheit hat es sich selbst erniedrigt. Einfache Affecte wohnen uns gleichsam als unser eigenes Werk von Natur inne; mit unsern Bestimmungen aber durch die Gnade. Was die Erschaffung geschenkt hat, regelt die Gnade, so daß also die Tugenden nichts sind als geregelte Affecte. Der den Willen frei gemacht hat, macht ihn auch gut; da es weit besser für uns wäre, gar nicht geworden zu seyn, als unsere eigenen Geschöpfe, und damit Geschöpfe des Teufels zu bleiben. Auch wäre es offenbar eine Gotteslästerung, die Vollkommenheit des Willens diesem selbst, und Gott bloß die Erschaffung desselben zuzuschreiben. Uebrigens mögen wir dem Teufel, oder Gott angehören: immer bleiben wir zugleich unser Eigenthum. Warum nun aber böse Engel an den in der Erlösung kundgewordenen Segnungen der göttlichen Gnade keinen Antheil haben; da es doch scheint, als hätte Adam eben so, wie sie, durch Mißbrauch

der Freiheit die ihm angeschaffene Aehnlichkeit und deßhalb die Seligkeit verwirkt? — Diese Frage beantwortet Bernhard in der 60sten Predigt dahin, daß der Teufel nicht einmal die erste Probe der Demuth, auf welcher der Geist nicht herrschen will, bestand, und dieses unerträglichen Stolzes wegen unwiederbringlich aus dem Himmel herniederfiel; während die ersten Menschen im Paradiese sich zwar die Herrschaft über die Geschöpfe ihres Geschlechts nicht anmaßten, allein eben so wenig auf der zweiten Stufe der Demuth, d. h. bei der bereitwilligen Unterwerfung, beharrten; sondern ihren Willen mißbrauchend, sich dem Schöpfer nicht unterwerfen wollten. Beide wollten auffahren, während der Geist nur durch Niederfahren, d. h. auf dem Wege sich selbst erniedrigender und demüthiger Gesinnung zu Gott gelangen kann. Der erste Mensch wollte sich eigenmächtig erheben zum Wissen, der Teufel zur Gewalt, alle beide aber zum Uebermuth. Darum war auch die Schuld und Strafe unserer Voreltern anders als der Uebermuth und Sturz des Teufels; weßhalb sie in der Folgezeit durch die göttliche Barmherzigkeit wieder in ihren ursprünglichen Stand versetzt zu werden verdienten, der Teufel und seine Engel aber ausgeschlossen bleiben von der Barmherzigkeit Gottes.

Zu sich zieht uns die göttliche Gnade durch die Gabe eines lautern Wissens und eines vollen Vermögens, d. h. durch die Einsicht und die Kraft zum Guten. Dadurch gewinnt der Wille die Richtung auf ein bestimmtes Object, nämlich auf den Schöpfer, von dem er im Allgemeinen gut und im Besondern durch die Gabe der Wahlfreiheit nach dem göttlichen Ebenbilde geschaffen war. Der freie Wille, als bloße Naturanlage, kann entwickelt, geordnet und gebildet werden, und wird alsdann guter Wille; oder er kann geschwächt werden, und wird dadurch böse. So ist der gute Wille ein Fortschreiten, oder Zunehmen, der böse Wille ein Zurückschreiten, oder Abnehmen; und dasjenige, was zu- oder abnimmt, ist das Wollen überhaupt. Nimmt der Wille zu, so geschieht dieß dadurch, daß die Gnade die Triebe und Neigungen der Seele ordnet; die Regel, nach welcher geordnet wird, ist Sache des lautern Wissens, oder der wahren Einsicht, im Gegensatze zu der falschen Gesinnung und der Weisheit dieser Welt. Um aber diese Regel des Guten auch durch die That zu verwirklichen, bedürfen wir eines vollen Vermögens, oder ungeschwächter

Kraft. Wo finden wir nun diese beiden nothwendigen Bedingungen, die den Willen gut machen, überhaupt die Möglichkeit des Guten im Menschen begründen, da wir von uns selbst durchaus unfähig dazu sind? Im Allgemeinen sind die Weisheit und die Kraft Geschenke der Gnade; nicht sofern diese als schöpferisch sich erweist, sondern insofern sie die Erlösung ist. In Christo ist erschienen die göttliche Gnade, als die vollkommene Weisheit und Kraft, die den Menschen gut und darum selig machen. Denn nur in der Freiheit ist die Möglichkeit zum Guten und Bösen begründet (S. 2). Soll der Begriff der Freiheit in seiner vollkommenen Realität in uns zur Darstellung kommen; so müssen wir Theil nehmen an ihm, der die Personification dieses Begriffs selber ist; denn unter allen Söhnen Adams hat der allein seine Freiheit sich bewahrt, der von keiner Sünde wußte. Auch von dem Elend, als Strafe für die Sünde, war er frei; aber nur so, daß er es konnte, ohne es wirklich zu seyn. Wollte er der Erlöser der gefallenen Menschheit werden; so mußte er zwar nicht in die Sünde selbst, aber doch in die Strafe für dieselbe eingehen. Und so war er unter dem Gesetze des Elends; aber nur weil er es wollte; damit er als der einzige Freie unter den Elenden und Sündern das zwiefache Joch von dem Nacken der Brüder nähme. So besaß er alle drei Arten von Freiheit: die erste durch die göttliche und menschliche Natur zusammen, die zwei andern aus göttlicher Machtvollkommenheit (S. 3). Der Sohn Gottes kam als die Kraft des Vaters, um unserer Schwachheit zu helfen, und als die göttliche Weisheit, um unsere Blindheit zu unterweisen (über die Erscheinung Christi; 24ste Pred.). Der Vater und der h. Geist erfüllten das Fleisch des Sohnes, von dem sich keiner von beiden trennen konnte: aber es war eine Erfüllung mit der Herrlichkeit, nicht mit der Erniedrigung. Darum offenbarte der Sohn im Fleische die Macht des Vaters durch seine Werke, die Barmherzigkeit des h. Geistes durch die Erlassung der Sünden; während er sein eigenes Wesen, nämlich die Weisheit, verhüllte durch die sieben Siegel in der Offenbarung: zeitliche Geburt, gesetzliche Beschneidung, Reinigung der Mutter, Flucht nach Aegypten, Nothdurft des Fleisches, Taufe und Leiden; ächte Zeichen seiner Menschheit, durch die er sich selbst binden und beschränken wollte. Die höchste Kraft wurde zur Schwachheit, die Weisheit zur Thorheit.

Am Kreuze hat gelitten der leidenslose Gott; in unserem sterblichen Fleische ist gestorben und begraben der unsterbliche Sohn Gottes. Der aber im Leiden ein Lamm war, wurde ein Löwe in der Auferstehung (57ste Pred.) Er ist zu uns niedergefahren, d. h. freiwillig aus der Identität seiner göttlichen Natur herausgetreten, und hat in die Einheit seiner Person die menschliche Natur aufgenommen. Dieser Niedergang erfolgt in bestimmten Stufen, von denen die erste vom höchsten Himmel bis zum Fleische; die zweite vom Fleische bis zum Kreuze; die dritte vom Kreuze bis zum Tode reicht. Umgekehrt ist die erste Stufe seiner Auffahrt, oder Herrlichkeit, die Auferstehung; die zweite die richterliche Gewalt; die dritte das Sitzen zur Rechten des Vaters. Für den Tod verdiente er die Auferstehung; für das Kreuz, oder die unschuldige Verurtheilung zu demselben, die richterliche Gewalt. Die Knechtsgestalt endlich erhob er über alle Himmel (60ste Pred.).

So hat also der Mensch die Kraft und die Weisheit Gottes, d. h. Christum nöthig, der ihm als die Weisheit zur Wiederherstellung der freien Entschließung das lautere Wissen eingießt, und als die Kraft ihm das volle Vermögen wieder gibt, zur neuen Belebung des freien Gefallens; so daß er nach der einen Seite vollkommen gut von der Sünde nichts mehr weiß, und nach der andern Seite vollkommen selig kein Elend mehr empfindet. Diese Frucht der Erlösung ist jedoch auf dieser Welt nie nach ihrem ganganzen Umfange zu erreichen (C. 8). Denn wenn auch das Urbild, nach welchem die Wahlfreiheit gebildet wurde, nämlich die göttliche Weisheit, erschien, um das Abbild nach dem Urbilde wieder umzubilden, d. h. dem freien Willen über den Körper dieselbe Macht zu verschaffen, die Christus über die Welt hat; die Sünde in den Gliedern nicht mehr herrschen zu lassen, sondern diese zu Werkzeugen der Gerechtigkeit zu machen (C. 10): so bleibt dem Menschen hienieden immer nur eine unvollkommene und beschränkte Wahlfreiheit. Die Freiheit der Entschließung fällt wenigen Göttlichgesinnten, und zwar bloß theilweise zu; denn die Sünde hört selbst in diesen nie ganz zu herrschen auf. Darum bitten wir den Herrn täglich im Gebete: dein Reich komme! — weil dieses Reich noch nicht ganz zu uns kommt. Täglich aber kommt es näher, bis es vollendet wird; wenn das, was gegenwärtig als gemeinschaftliches Eigenthum aller vernünftigen Geschöpfe erscheint, bei

den auserwählten Menschen das wird, was es schon jetzt bei den h. Engeln ist: die Freiheit von der Sünde und die Erlösung vom Elend; indem sie im heiligen Bewußtseyn der dreifachen Freiheit empfinden, wie gut, gnädig und vollkommen der Wille Gottes ist (C. 4. coll. C. 6). Dieser künftige Zustand der Gerechten, die in dieser Welt so vollkommen, als möglich waren, ist nicht zu verwechseln mit der ideellen Möglichkeit vollkommener Freiheit, wie diese die ersten Menschen im Paradiese besaßen, sondern einer und derselbe mit der Freiheit, die schon gegenwärtig die Engel im Himmel besitzen. Indessen genüge es uns, so lange wir in diesem sterblichen Leibe und in dieser nichtswürdigen Welt wallen, kraft der freien Entschließung der Sünde und der Begierde nicht zu willfahren, und durch das freie Gefallen das Unglück nicht zu fürchten um der Gerechtigkeit willen, d. h. aus freiem Wohlgefallen am Guten zur eigenen Rechtfertigung dasselbe wählen, selbst wenn es uns äußeres Unglück bringt (C. 8). Die Würde der menschlichen Natur ist somit eine dreifache: 1) Sind wir geschaffen zu der Freiheit des Willens und zur Selbstbestimmung; 2) werden wir wiedergeboren zur Unschuld, als neue Creaturen, in Christo; 3) werden wir erhoben zur Herrlichkeit, als vollkommene Creaturen, im Geiste. Die erste Stufe dieses realen Freiheitsbegriffs gibt uns den Vorzug vor den übrigen lebendigen Geschöpfen; durch die zweite machen wir uns das Fleisch, durch die dritte den Tod unterthan (C. 3).

Aber erleidet die Wahlfreiheit weder durch den Zug der Gnade zum Guten, noch durch die Versuchung zum Bösen einen Abbruch? Steht die Gnade nicht im Widerspruche mit der Freiheit? Keineswegs! Der Schöpfer hat ausschließlich die vernünftige Creatur als frei erschaffen, damit sie in Beziehung auf das Gute und Böse nur von sich selbst abhängen sollte; so daß sie also nur aus eigenem Willen entweder böse wurde, und darum mit Recht in die Verdammniß fiel, oder gut blieb, und deßhalb die Seligkeit verdiente; übrigens nicht so, daß ihr eigener Wille zur Erlangung der Seligkeit hinreichte, sondern so, daß sie derselben auf keinen Fall ohne ihren Willen theilhaftig wurde. Nur die aus freiem Willen die dargebotene Gnade ergreifen, werden ihrer theilhaftig. Niemand wird wider seinen Willen selig, und so groß auch die Zahl derer ist, die der gütige Vater zur Seligkeit zu nöthigen,

oder zu ziehen scheint, da er ja will, daß Alle selig werden; so würdigt er doch Keinen der Seligkeit, der nicht vorher bewiesen hat, daß er es will. Dieß ist seine Absicht, wenn er schreckt, oder züchtigt: er will die Menschen willfährig machen, und nicht wider Willen beseligen; so daß er also dadurch, daß er den Willen vom Bösen zum Guten umwandelt, der Freiheit eine andere Richtung gibt, ohne sie zu vernichten. Umgekehrt ist die Versuchung gleichfalls keine Nöthigung; so dringend sie auch von Außen und von Innen auf den Willen einwirken mag; so bleibt dieser doch unter allen Umständen frei; denn frei entscheidet er über seine Einwilligung (C. 11). Die Gewalt, die er erleidet, scheint ihn der Freiheit zu berauben; aber er verliert sie nicht, denn er ist es selbst, der sich Gewalt thut, somit frei (C. 14). Der freie Wille und die Gnade müssen bei dem Erlösungswerke gleichmäßig zusammenwirken: hebe die Wahlfreiheit auf, und es fehlt das Object für die Erlösung; hebe die Gnade auf, und es fehlt das Mittel für dieselbe (C. 2). Nur ist die Gnade immer das Primäre, und der Wille das Secundäre; denn da Gott Niemand vorfindet, der gut ist; so kann er auch Niemand beseligen, ohne ihm mit seiner Gnade zuvorzukommen. Daher ist die Gnade zunächst dem Willen zuvorkommend, dann aber ihn begleitend. In Beziehung auf die Weisheit wirkt sie immer zuvorkommend, in allem Uebrigen vereint mit dem Willen. Das einzige Verdienst der Wahlfreiheit ist ihre Zustimmung; und nicht einmal diese ganz, da sogar das Denken, das doch weniger ist, als die Zustimmung, nicht in unserem Vermögen liegt. Wenn nun aber die göttliche Gnade dreierlei: das Denken, das Wollen und das Vollbringen des Guten in uns wirkt, so geschieht das Erste ohne uns, das Zweite mit uns, das Dritte durch uns. „Indem er uns nämlich gute Gedanken und Gesinnungen einflößt, kommt er uns zuvor; indem er den bösen Willen verändert, verbindet er ihn mit sich durch die Bestimmung; indem er der Bestimmung noch die Kraft hinzufügt, wird durch unsere äußere That der in unserem Innern Wirkende äußerlich offenbar. Wir selbst können uns wahrlich nicht zuvorkommen. Die Gnade erregt den freien Willen, indem sie Gedanken säet; sie heilt, indem sie die Gesinnung ändert; sie stärkt, damit sie zur That führe; sie bewahrt, damit sie vor einem Abfall schütze. Mit dem freien Willen wirkt sie so, daß sie nur in

Bezug auf das Erste zuvorkommt, in allem Andern begleitet. Sie kommt also deßwegen dem freien Willen zuvor, damit sie hernach mit ihm zugleich wirken kann" (S. 14).

Dieß Zusammenwirken der besondern Momente der Gnade und des freien Willens ist von der Art, daß nicht das eine mehr als das andere, sondern beide gleich viel; nicht jedes einzeln, sondern beide vermischt; nicht abwechselnd, bald dieses, bald jenes, sondern beide zugleich wirken. Man kann also nicht sagen, daß theils die Gnade, theils der freie Wille das Werk vollbracht habe; sondern beide sind es, die mit ungetrennter Kraft das ganze vollbringen (eod.). Will man nun das ausscheiden, was von Seiten des Menschen bei der Erreichung der Seligkeit Verdienst ist; so besteht dieses in nichts Anderem, als in der Bestimmung des freien Willens zu der dargebotenen Gnade. Gott ist der Urheber der Erlösung; der freie Wille derselben empfänglich. Gott allein kann sie ertheilen; der freie Wille allein sie empfangen. Was daher nur von Gott, und nur dem freien Willen ertheilt wird, kann eben so wenig ohne die Einwilligung des Empfängers, als ohne die Gnade des Gebers Statt finden. Daher sagt man, daß mit der Gnade, welche die Seligkeit wirkt, der freie Wille dadurch mitwirke, daß er einwilligt, d. h. erlöst wird (S. 1). Allein thöricht wäre es, auf sein eigenes Verdienst vertrauen zu wollen. Als ungeschaffen konntest du dich selbst nicht schaffen, als Sünder nicht selbst rechtfertigen, als todt nicht selbst erwecken (S. 14). Wenn der Wille von Gott ist, so ist auch das Verdienst von Gott. Wer daher die rechte Einsicht hat, erkennt eine dreifache Gnade an: 1) die Schöpfung zum freien Willen; 2) die Erneuung, oder Wiederherstellung zur Freiheit; 3) die Vollendung zum Stande der Ewigkeit. Zunächst sind wir in Christo geschaffen zur Freiheit; sodann werden wir durch Christum erneut zum Geiste der Freiheit, bis wir vollendet werden mit Christo zum ewigen Leben. Die Schöpfung und Vollendung geschehen ohne uns, und nur bei der Wiederherstellung ist Mitwirkung von unserer Seite, also auch Verdienst möglich. Dahin gehören all die Tugendübungen, durch welche unser innerer Mensch von Tag zu Tag sich erneuert, und die in der Geradheit des Strebens, in der Reinheit der Gesinnung und in der Erinnerung an eine gute Handlungsweise, d. h. in einem guten Gewissen bestehen. Da nun alles dieses durch den

Geist in uns gewirkt wird, so sind es Gaben Gottes; sofern es jedoch mit der Zustimmung unseres Willens geschieht, ist es unser Verdienst (C. 14). Somit sind Gottes Gaben sowohl unsere Werke, als auch seine Belohnungen, d. h. er rechnet uns die freie Zustimmung zu seinen Gnadengaben als Verdienst an. Um nun aber solches Verdienst zu schaffen, bedient sich Gott gleichfalls des Dienstes der Creaturen, theils ohne ihren Willen, theils wider ihren Willen, und endlich mit ihrem Willen. Genug Vortheile fließen dem Menschen durch die empfindungs- und vernunftlosen Creaturen zu, was ohne den Willen derselben geschieht, da sie kein Bewußtseyn, somit auch keinen Willen haben. In ähnlichem Sinne müssen auch böse Menschen und böse Engel wirken, die wider ihren Willen Andern zum Guten behilflich sind, und denen deßhalb die Vortheile, die sie Andern schaffen, zur Strafe ausschlagen. Durch Wen und mit Wem Gott wirkt: das sind die guten Engel und Menschen, die was Gott will nicht nur vollführen, sondern auch wollen. Was sie aber durch die Gnade Gottes mit ihrem Willen vollführen, das wird ihnen durch die göttliche Gnade als Verdienst angerechnet. Darum verdienen auch die vernunftlosen Geschöpfe Nichts, die Bösen Strafe und nur die Guten Belohnung. Der Letztern bedient sich Gott als seiner Streiter und Mitarbeiter, die er nach errungenem Siege auf das Reichste belohnt (C. 13). Denn der vollkommenen Gerechtigkeit gebührt und wird zu Theil die Fülle der Herrlichkeit. Darum selig, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden (C. 3). Was aus Barmherzigkeit verheißen ist, muß mit Gerechtigkeit erfüllt werden; und Gott selbst macht den treuen Mitstreiter zum Genossen dieser seiner Gerechtigkeit; so daß Gott in letzter Beziehung wiederum sowohl das Wollen, als Vollbringen des Guten wirkt; und die er gerechtfertigt hat, nicht die er gerecht vorfand, die hat er auch herrlich gemacht.

Zu dieser Herrlichkeit gelangt die Kirche Christi erst nach schweren Kämpfen. So wenig das Meer ohne Wogen, so wenig kann das Leben ohne Kampf seyn, und nur im Vaterlande des Friedens blüht ein fester und dauernder Friede. Die gefährlichsten Stürme und Angriffe hat sie gerade von der Seite zu bestehen, von welcher sie mit sicherer und fester Hand in den Hafen der Ruhe eingeführt werden sollte. Bei dieser Gelegenheit geiselt Bern-

hard die Gebrechen der Geistlichkeit in der Parabel von Christo und der Kirche ohne alle Schonung. Den Titel und Beruf, den die Religion ihnen gibt, brauchen sie als Vorwand für ihren Geiz, ihren Uebermuth und ihre Eitelkeit. Diejenigen, die die Beschützer der verunglimpften und geschändeten Kirche seyn sollten, werden an ihr zu Räubern, und suchen ihr sogar die letzten Rechte, womit sie ihre Blöße bedeckt, zu entreißen. Doch sind bereits drei Wehen vorüber, und nur eines ist zurück: der Engel des Satans, der sich in einen Engel des Lichts verwandelt. In solch trübem Lichte erschienen dem frommen Manne zuweilen die gährenden Elemente seiner Zeit, zu deren Ordnung er so kräftig mitwirkte. Dessenungeachtet läßt er sich durch diese gereizte Stimmung nicht verleiten, dem Glauben an seine Wunderkraft den Ruhm der Gabe der Weissagung beizufügen: eine christliche Tugend, der damals von Hohen und Niederen die größte Verehrung gezollt wurde. Natürlich gingen aus den Klagen über die Verderbniß der Kirche Prophetenzungen hervor; wie denn die Vorstellung von einem fortlaufenden, immer gesteigerten Kampfe des Guten und Bösen, von einem verherrlichenden Siege des Guten, der auf das höchste Wachsthum des Bösen folgt, tief gegründet ist im Wesen des menschlichen Geistes. Unter andern wegen dieser Gabe der Weissagung gefeierten Namen, zeichnete sich besonders in den letzten Jahren Bernhards die als Prophetin und Heilige verehrte Aebtissin Hildegard, im Kloster auf dem Rupertsberge zu Bingen aus, und fand den größten und allgemeinsten Beifall. Indessen war das Urtheil der Menschen über sie doch verschieden; Viele priesen in ihr die Gnade Gottes; Andere leiteten ihre oft unverständlichen Reden und räthselhaften Visionen von einer Geisteszerrüttung her; Andere hielten sie für Einwirkungen des bösen Geistes, der die Menschen zu täuschen und zum Hochmuth zu verleiten suche. Als Bernhard auf seiner ersten Reise nach Deutschland von dem Leben und den Offenbarungen der Hildegard hörte, bezeugte er ihr seine Theilnahme in folgenden Zeilen: „Ich wünsche Euch Glück zu der Gnade Gottes, die mit Euch ist, und ermahne Euch, sie als Gnade anzuerkennen in Demuth und Andacht, eingedenk bleibend, daß Gott den Hochmüthigen widersteht, den Demüthigen aber Gnade gibt. Was sollte ich übrigens Euch Lehre und Ermahnung ertheilen, wo die innere Belehrung und die über

Alles belehrende Salbung ist? Denn man sagt von Euch, daß Ihr durch des h. Geistes Erleuchtung erkennt, was über des Menschen Kräfte hinausgeht: daher bitte ich Euch vielmehr, bei Gott unserer eingedenk zu seyn; denn ich zweifle nicht, daß, wenn Euer Geist mit der Gottheit sich verbindet, Ihr uns viel nützen könnt." — Noch nachdrücklicher nahm er sich ihrer auf der Synode zu Trier an, wo er den Papst dringend aufforderte, die vielfach Verläumdete gegen die Verfolgungen ihrer Feinde zu schützen. Ihr Ansehen stieg immer höher nach der förmlichen Anerkennung durch den Mann, der das Orakel seiner Zeit war, und durch das Oberhaupt der Kirche selbst. Auf ähnliche Weise hat Bernhard seinem vertrauten Freunde, dem irländischen Bischofe Malachias, der 1148 in Clairveaux auf einer Reise nach Rom starb, und wegen seiner ascetischen Strenge, seiner Wunder und Weissagungen berühmt war, in seinen Schriften ein ehrendes Denkmal gesetzt, und hauptsächlich zu dem Heiligenscheine beigetragen, der den Namen dieses Mannes umgibt. Bei alledem hat er selbst nie nach dem Ruhme prophetischer Erleuchtung gestrebt, zu der er keine Regung der göttlichen Gnade und darum auch keinen Beruf in sich verspürte.

§. 2.

Beziehung des Subjects zur göttlichen Offenbarung.

Jede Offenbarung Gottes ist ein Act seiner liebevollen Gnade. Als ein Ausfluß derselben ist daher nicht nur die gesammte Schöpfung zu betrachten; sondern insbesondere auch der Mensch, die Krone derselben, der durch seinen vernünftigen Willen, der sich im Begriffe der Freiheit realisirt, alle andern Geschöpfe überragt. Die Freiheit ist das Element des Geistes, und deßwegen in ihrer allgemeinsten Bestimmung im Besitze aller Geister. Der absolute Geist ist auch der absolute, d. h. aus seiner Idealität durch das Moment der Realität sich mit sich selbst zusammenschließende Begriff der Freiheit. Der endliche Geist hat durch die Gnade des absoluten Geistes Theil an diesem Begriffe, d. h. er hat die Freiheit, ohne sie zu seyn. Wie sein Daseyn überhaupt ein abgeleitetes ist, so auch seine Freiheit, die als geschaffen dem Werden anheimfällt. Empfangen hat der endliche Geist den gesammten

Inhalt des Freiheitsbegriffs in ideeller Weise; allein durch die erste Sünde ging er der hauptsächlichsten Momente desselben verlustig. Im Allgemeinen frei, d. h. frei von der Nothwendigkeit ist er, wenn er es auch nicht will; nicht aber auch frei von der Sünde und vom Elend. Darauf gründet sich die Nothwendigkeit einer Wiederherstellung, die ihm durch die göttliche Gnade möglich gemacht und angeboten wird, und die er durch freie Entschließung sich aneignen, oder zurückweisen kann. Die Möglichkeit dieser Aneignung ist ihm in Christo gegeben, der das objective Verhältniß der offenbarenden Gnade zu dem Menschen vermittelt, nachdem für den Letztern sogar die ideelle Möglichkeit zur Erlangung der Freiheit der Entschließung und des Gefallens weggefallen war. So ist Christus der Mittelpunkt, die objective Bedingung der durch die göttliche Gnade im Menschen zu verwirklichenden Idee der Freiheit. Man kann sagen, daß hier der Begriff der Freiheit noch ganz formell gefaßt ist, sofern sie sich ihren Inhalt nicht selbst gibt, sondern den Einwirkungen der Gnade entweder sie aufnehmend oder abweisend gegenübersteht.

Allein bei dieser formellen Bestimmung blieb Bernhard nicht stehen: was durch den Begriff der Freiheit objectiv begründet ist, was die göttliche Gnade im Menschen und durch den Menschen wirkt, ruft bei diesem nicht bloß ein allgemeines receptives Verhalten hervor; sondern das Subject muß den ihm durch die Gnade geoffenbarten und mitgetheilten Inhalt, den es sich durch die formelle Freiheit angeeignet hat, durch die Liebe zu seinem eigenen Inhalte machen. Damit wird im Begriffe der Liebe der formelle Begriff der Freiheit im Menschen real. Hierbei darf jedoch nicht an eine vom Subject ursprünglich und zunächst ausgehende Thätigkeit gedacht werden, was mit der schlechthinigen Priorität der Gnade im Widerspruche stände: auch die Liebe wird im Subjecte durch die göttliche Gnade gewirkt, weil der Mensch nichts von sich selbst hat. Sofern nun die Liebe etwas Gutes und Vollkommenes ist, muß Gott der Begriff derselben seyn, an dem der endliche Geist aus Gnade Theil hat. So ist die lautere Liebe, die nicht sucht, was ihr, sondern was Andern frommt, das Gesetz Gottes, theils weil er selbst durch dasselbe lebt, theils weil Niemand dasselbe anders, als durch seine Güte erhalten kann. Oder besteht die aller-

höchste, unaussprechliche Einheit in der höchsten und seligsten Dreiheit nicht durch die Liebe? Dieser Gedanke hätte für das System Bernhards und besonders für eine speculative Begründung seiner Trinitätslehre entscheidend werden können, wenn er denselben als Princip festgehalten hätte. So aber begnügte er sich, denselben nur nebenher aufzuführen, und so zu sagen ein Saatkorn auszustreuen, das bei seinen Nachfolgern so reiche und schöne Früchte trug. Dieses Gesetz der Liebe ist für Gott keine accidentelle, zufällige Bestimmung, sondern die göttliche Wesenheit selbst, wie Johannes sagt: Gott ist die Liebe. So wird die Liebe im eigentlichen Sinne sowohl Gott, als Gottes Liebe genannt. Die Liebe ertheilt die Liebe, die wesentliche die abgeleitete. Das ist das ewige Gesetz, welches das All erschuf und erhält, und nichts ist ohne dieses Gesetz, so daß also auch das Gesetz von Allem nicht ohne Gesetz ist. Dieses jedoch ist kein anderes, als es selbst, in sofern es sich zwar nicht geschaffen hat, aber regiert (v. der Liebe zu Gott C. 12).

Dieses Gesetz ist für das Reich des Geistes eben so allgemein als der Begriff der Freiheit, mit dem es auch die weitere Aehnlichkeit theilt, daß es in seiner allgemeinsten Form eben nichts Weiteres ist, als eine formelle Bestimmung, die den Gegensatz zwischen Gut und Bös noch nicht überwunden hat, sondern sich eben so sehr einen guten, als einen bösen Inhalt geben kann. Wie die Freiheit zunächst nicht mehr als freie Selbstbestimmung ist, in der die Möglichkeit des Bösen sowohl, als des Guten enthalten ist; so ist das Gesetz der Liebe als eine unentwickelte Anlage des endlichen Geistes, die Beziehung, oder leidende Hingabe des Subjects an ein Object. Die Wahl dieses Objects ist Sache der Freiheit, von der es abhängt, ob der Mensch sich für den substanziellen Inhalt und Begriff der Liebe, oder für die nichtige, inhaltsleere Weise derselben entscheidet. Die wahre, reine Liebe bezieht sich immer auf etwas Allgemeines, Ganzes (11. Brief); sie ist die Richtung auf das Allgemeine, auf das Höhere, Ewige, Göttliche, was dem Ganzen der Welt als Begriff und Zweck zu Grunde liegt. Dieses Allgemeine aber kann nichts Anderes seyn, als der Begriff, näher bestimmt der Wille Gottes, dem sich die Freiheit des Menschen in der Liebe ganz zu eigen geben muß. Freilich ist dieß in Folge der beim Menschen herrschend gewordenen Sünde gewöhnlich

nicht der Fall; und wie die Freiheit anstatt dem Guten sich dem Bösen zugewendet hat: so entscheidet sich das dem Geiste immanente Gesetz der Liebe bei dem durch die Sünde entstellten Menschen nicht für das Allgemeine, d. h. für den Willen Gottes, sondern für das Besondere, Particuläre des Eigenwillens. Der Knecht, wie der Miethling haben ihr Gesetz: aber nicht von dem Herrn, sondern sie selbst haben es sich gegeben (v. d. L. z. G. C. 13). Der Eigenwille ist ein solcher Wille, der uns nicht mit Gott und allen Menschen gemein ist, sondern lediglich unser Werk; wenn der Beweggrund unserer Handlungen nicht die Ehre Gottes, nicht das Beste unserer Mitbrüder, sondern nur unser eigener Vortheil ist. Er ist in Feindschaft und im grausamsten Kriege gegen Gott begriffen. „Was haßt, oder straft Gott anders, als den eigenen Willen? Es vergehe der eigene Wille, und es ist keine Hölle mehr. Denn gegen wen sollte ihr Feuer wüthen, als gegen den Eigenwillen? Mit welcher thörichten Wuth der Eigenwille gegen den Herrn der Herrlichkeit kämpfe: hört es ihr Sclaven des Eigenwillens, und zittert! Denn zuerst entzieht er sich der Herrschaft Gottes, um sich selbst anzugehören. Aber er vernichtet und raubt auch Alles, was er in sich trägt, und was Gott angehört. Dem Eigenwillen würde selbst die Welt nicht genug seyn. Und Gott selbst möchte er vernichten, denn er wünschte, daß Gott seine Sünden entweder nicht rächen könnte, oder nicht wollte, oder sie gar nicht kennete. Er wünscht also die Vernichtung der Allmacht, der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes" (2. Osterpred.). Eigenwille verwandelt selbst äußerlich gute Handlungen in böse (71. Pred. über das Hohelied); reißt uns von Gott los, und übergibt uns der Gewalt des Teufels. Gleichwie er an der Sünde der Stammeltern Schuld war; so muß ihm auch bei der Taufe eben so gut, als dem Teufel entsagt werden (11. Pred. üb. versch. Mat.). Der Eigenwille kennt keinen höhern, überhaupt keinen andern Zweck, als die eigene Persönlichkeit. Insofern ist er Selbstliebe, Selbstsucht. Dieß ist jedoch nicht so zu verstehen, daß, wie Schmid (S. 213) behauptet, Bernhard zwischen dem sinnlichen, oder bösen, und dem vernünftigen, oder guten Willen gar nicht unterschiede, und den persönlichen Willen überhaupt dem Willen Gottes entgegensetzte: bös ist der persönliche Wille dadurch, daß er das höhere Princip nicht nur

verläugnet und gar nicht anerkennt, sondern auch sich selbst an die Stelle des göttlichen Willens setzt, und somit in ein feindseliges Verhältniß gegen diesen tritt. Ist dagegen der persönliche Wille eingetragen in den göttlichen, und von diesem getragen; so hat er dadurch Theil am substanziellen Guten, ist frei von Sünde, somit selbst gut; während er, seinem eigenen, particulären Gesetze folgend, den Einwirkungen der göttlichen Gnade sich entzieht, und ausschließlich der Stimme seiner eigenen Verkehrtheit nachgibt. Die Veranlassung zu dieser angemaßten Suprematie des eigenen Willens über den göttlichen liegt nicht sowohl in der geistigen Natur des Menschen, als in seinem Fleische, in seiner sinnlichen Natur. Diese in ihrer Unmittelbarkeit erscheint dem Bernhard verdorben und bös, weßhalb bei ihm die Gegensätze zwischen Fleisch und Geist, zwischen Gott und Welt, Körper und Seele, Irdischem und Himmlischem auf das schroffste hervortreten. Alles Fleisch ist Spreu und der schlimmste innere Feind; weßhalb der Geist, himmlischen Ursprungs und nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, den Körper als den Sitz alles Bösen und Irdischen sich unterwerfen muß.

So urtheilt die Unmittelbarkeit des Gefühls der Sünde, das die Gegensätze in ihrer schneidendsten Schärfe festhält, und nur durch gänzliches Negiren des einen Glieds ausgleichen zu können glaubt. Dadurch erklärt sich der Werth, den Bernhard dem ascetischen Leben beilegte. Als der Feind des Geistes muß der Körper ertödtet werden; weil in demselben Verhältniß, in welchem er geschwächt wird, der Geist an Kraft gewinnt (5. Pred. am Allerheiligenfeste), und mit der Ursache auch die Wirkung, nämlich die Versuchung zum Bösen, aufhört. Enthaltsamkeit jeder Art ist strengste Pflicht, und selbst auch Krankheit und Körperschwäche sind bei Mönchen kein hinreichender Grund, davon abzulassen (417. Brief), da die Ueppigkeit das Verderben des Geistes ist. Dabei bleibt übrigens Bernhards Ascese nicht stehen: zu der Ertödtung des Fleisches müssen noch andere Uebungen der Frömmigkeit, wie sie besonders das Mönchsleben mit sich bringt, als freiwillige Armuth, Einsamkeit und Stillschweigen kommen. Nur auf diese Weise wird es dem Geiste möglich, den Begriff seiner Freiheit zu realisiren, und die göttliche Liebe sich anzueignen. Unverkennbar ging aus solchen Grundsätzen die Idee des christlichen Mönchthums hervor, das, seitdem es aus dem Oriente auf abend-

ländischen Boden verpflanzt ward, in Bernhards Zeit eine so hohe Bedeutung erlangt hatte. Wer in ein Kloster des h. Pachomius, dessen Regel Hieronymus ins Lateinische übersetzte, aufgenommen zu werden wünschte, mußte zehn, oder mehr Tage vor den Pforten stehen, und jede Schmach von den vorübergehenden Brüdern erdulden; und wurde erst, wenn er ausharrenden Bestand gezeigt, eingelassen. Dann wurden seine Kleider ihm ausgezogen, und in der Versammlung der Brüder wurde das Ordenskleid ihm angelegt; die abgelegten Gewande aber bewahrte man so lange, bis man nach dreijähriger Prüfung seiner Beharrlichkeit ganz sicher geworden; dann erst wurden sie den Armen geschenkt. Hatte er aber bis dahin sich nur mit einem Worte vergangen, oder auch nur einmal Ungehorsam gezeigt: dann wurden sie ihm wieder angezogen, und er mußte das Kloster verlassen. Wenn auch angenommen, wurde er auf ein Jahr einem Altvater übergeben, der unweit der Klosterpforte wohnte, und dort, die Gäste zu bedienen, bestellt war. Erst wenn er auch da sich wohl gehalten, wurde er in die Versammlung der Mönche förmlich aufgenommen. Bei sparsamer Nahrung sollte angestrengte Arbeit, wechselnd mit Gebet und beschaulicher Betrachtung, ihr ganzes Leben erfüllen; Schlaf war nur so viel gestattet, als die Nothdurft des Lebens erforderte. Man versammelte sich schweigend, die Kappen über das Gesicht gezogen, daß Keiner sehen konnte, wie es der Nachbar hielt; Manche aßen nach ihrem Bedürfniß, während wieder Andere wohl bis zum fünften Tage sich enthielten. Während der Mahlzeit wurden Psalmen gesungen, und Stellen aus der h. Schrift vorgelesen. Sie ließen keine Zeit müßig ohne Handarbeiten vorübergehen; ja sie sannen auf solche, die sich im Finstern abthun ließen. Am meisten wurden sie darin geübt, den Eigenwillen zu brechen, und der Gehorsam wurde so strenge gehalten, daß Keiner sich unterstehen durfte, ohne Wissen des Vorstehers der leiblichen Nothdurft wahrzunehmen; alle seine Befehle wurden so emsig erfüllt, als ob sie vom Himmel kämen; selbst unmögliche Dinge suchten sie zu vollbringen. Das Stillschweigen hielten sie also, als sey Jeder ganz allein mitten in der Wildniß.

Als die Vorstellung von der Verdienstlichkeit mönchischer Zurückgezogenheit und Ascese von dem Mittelalter begierig ergriffen wurde, begnügte sich der christliche Geist, um seine Kräfte und

Thätigkeiten nicht ins Viele zu zerstreuen, sondern gesammelt in sich die leise Ansprache des Höhern zu vernehmen, und im tiefsten Geheimnisse die Mysterien eines gesteigerten Daseyns zu feiern, nicht allein mit der Ruhe, womit die Einöde ihn umgab, nicht mit der Strenge eines durch den unverbrüchlichsten Gehorsam und die äußerste Beschränkung der leiblichen Bedürfnisse geordneten Lebens: die dem Einsprechen des göttlichen Geistes in den menschlichen sich in den Weg stellende Leiblichket sollte nicht bloß nach Kräften gezähmt und beschränkt, nein sie sollte völlig ertödtet werden. Die Bußhandlung blieb nicht bei der körperlichen Entsagung stehen, sondern wurde zur Selbstpeinigung, die Selbstdemüthigung zur Selbsterniedrigung. Daher jene furchtbaren Selbstgeiselungen, als deren Urheber wir Peter Damiani kennen. Tausende von jedem Geschlecht und Stande zerfleischten ihre entblößten Leiber mit Ruthen und Riemen, obschon diese Art von Peinigung vorzüglich in den Klöstern solche Aufnahme fand, daß es für einen großen Mangel in dem Mönchsleben galt, sich davon auszuschließen.

Durch solche Ertödtung des Körpers gewinnt die geistige Thätigkeit einen freien Spielraum, und als die erste Frucht der Selbstverläugnung und Selbstvernichtung erscheint die Demuth, die dem Selbstvertrauen und dem Stolze des eigenen Willens entgegensteht. Ueber dieses Verhältniß, besonders über die Grade der Demuth spricht sich Bernhard in einer besondern Schrift aus, die den Titel führt: über die Grade der Demuth und des Stolzes. In der Demuth, als der aus wahrer Selbsterkenntniß hervorgegangenen Ueberzeugung von der Schwäche und Verderbniß der menschlichen Natur, verehrt er die Krone und das Ziel aller menschlichen Tugend, während ihm der Stolz, oder das Vertrauen auf eigene Kraft und das Bewußtseyn eigenen Verdienstes, als die Quelle aller Laster erscheint. „Ein Thor ist, ruft er in seinen Predigten aus, wer auf ein anderes Verdienst, auf eine andere Religion, oder Weisheit vertraut, als auf die Demuth! Was ist reicher, was kostbarer, als sie, durch welche das Himmelreich erkauft und die göttliche Gnade erworben wird? Ohne sie sind alle andern Tugenden nur leerer Schein. Sie ist der sicherste und leichteste Weg, um zu Gott zu gelangen; denn sich selbst zu erhöhen, hängt nicht immer von uns ab, wohl aber sich selbst zu erniedrigen; und weil wir nur durch freiwillige Erniedrigung zur

Erhöhung aufsteigen können, ist die Demuth der einzige Weg zur Seligkeit. Sie insbesondere wird von Gott des Geschenks seiner Gnade gewürdigt. Der Stolz dagegen ist die Wurzel alles Bösen. „Flieht, flieht meine Brüder, den Stolz; flieht weit von ihm, denn er ist der Anfang aller Laster; er hüllte den heller als alle Gestirne leuchtenden Lucifer in ewige Finsterniß ein; er verwandelte nicht nur einen Engel, sondern den ersten der Engel in einen Teufel. Ich sage Euch, nicht allein der Teufel, auch jeder Stolze erhebt sich über Gott. Denn Gott will, daß sein Wille geschehe: das will auch der Stolze. Darin scheint also Gleichheit. Aber Gott verlangt dieß nur in dem, was die Vernunft billigt, der Stolze aber will seinen Willen, sey es für, oder gegen die Vernunft." Nur der Glaube an den Beistand der göttlichen Kraft kann uns schützen vor der Versuchung, nicht aber das Vertrauen auf unsere eigene Tugend. Vielmehr beraubt uns der Stolz der Barmherzigkeit Gottes, und entzieht uns den Beistand der göttlichen Gnade. Er ist jederzeit Schuld an der Entziehung der Gnade, wir mögen uns seiner bewußt seyn, oder nicht; er mag bereits vorhanden seyn, oder erst zukünftig. Gott sieht auch das Verborgene und Zukünftige und bestraft es.

Demzufolge können wir die Demuth als die negative Seite der Liebe begreifen. Durch gänzliche Selbstverläugnung und Selbstaufopferung öffnet der Mensch sein Inneres den Einwirkungen der göttlichen Gnade, und bereitet sich vor, was er durch diesen höhern Einfluß empfangen hat, in sich selbständig zu verarbeiten, das anfänglich nur leidende Verhältniß in ein gegenseitiges umzuwandeln. Was die Seele von der absoluten Idee empfangen und durch selbstverläugnende Demuth in sich aufgenommen hat, das gestaltet sich durch die Liebe in ihr zu einem höhern Gesetze, dem sie sich mit freier Zustimmung fügt. Die Besonderheit des eigenen Willens wird verläugnet, und dieser dem allgemeinen Willen Gottes untergeordnet. Der Mensch ist ja nichts ohne Gott, aber groß mit ihm und durch ihn; und während er durch Stolz und Eigenliebe Sclave seiner Leidenschaften und des Bösen wird, und die unerträgliche Last des eigenen Willens ertragen muß (11. Brief); macht ihn die freiwillige Unterwerfung unter die Herrschaft Gottes allein frei. Insofern ist die wahre Liebe Liebe zu Gott, oder seinem Willen, wie die wahre Freiheit nicht die Freiheit von der

Nothwendigkeit, sondern von der Sünde und dem Elend ist. Diese Liebe stellt Bernhard mit entschiedener Vorliebe unter dem Bilde der Liebe einer Braut zu ihrem Bräutigam dar. „Die Rückkehr der Seele und die Bekehrung zu Gott, worin besteht sie? In der Liebe. Eine solche Uebereinstimmung verbindet die Seele mit Gott durch die Ehe; denn die Seele, von Natur Gott ähnlich, zeigt sich ihm als ähnlich durch ihren Willen, indem sie ihn liebt, so wie sie geliebt wird. Wenn sie ihn also vollkommen liebt, so vermählt sie sich mit ihm. Was ist lieblicher, als diese Uebereinstimmung? Was wünschenswerther als die Liebe, welche dir es gestattet, o Seele, wenn menschliche Lehre dich nicht befriedigt, aus freiem Antriebe voll Vertrauen zu Gott zu kommen, und ihn über jede Sache ohne Rückhalt zu befragen und zu erforschen? Dieß ist der Vertrag einer wahrhaft geistigen und heiligen Ehe. Doch ich habe zu wenig gesagt: Vertrag — eine Vereinigung ist es. Eine völlige Vereinigung, wo dasselbe Wollen, dasselbe Nichtwollen, einen Geist aus beiden macht. Und man hat nicht zu fürchten, daß die Verschiedenheit der Personen in einer die Uebereinstimmung des Willens lähme, denn die Liebe kennt keine Ehrfurcht. Das Wort Liebe kommt von Lieben, nicht von Ehren. Mag der ehren, der zittert, der staunt, der fürchtet, der sich verwundert: alles dieses fällt weg bei dem Liebenden. Die Liebe ist sich selbst genug; wohin sie kommt, da vereinigt sie in sich, da fesselt sie an sich alle andern Bewegungen der Seele. Darum was sie liebt, das liebt sie, und etwas Anderes kennt sie nicht. Selbst Gott, der mit Recht Ehre, Staunen und Bewunderung verdient, möchte lieber geliebt seyn. Sie sind Braut und Bräutigam. Welches andere Verhältniß, oder welche andere Verbindung suchst du noch unter Verlobten, als geliebt zu werden und zu lieben? Dieses Band überwindet auch Dasjenige, was die Natur enger geknüpft hat, das Band zwischen Eltern und Kindern."

Dieses allgemeine Verhältniß nun, in welches die Seele zu Gott tritt, ist eben so wenig ein plötzlich und mit einem Male gemachtes, als der Begriff der Freiheit nach dem Sündenfalle bei dem Menschen auf einmal und vollkommen sich realisirt. Wie bei der Freiheit nimmt Bernhard auch bei der Liebe verschiedene Grade und Stufen an, die er in einem Briefe an den Karthäuserprior Guigo folgendermaßen aufzählt: „Die Liebe ist das ewige, schöpferische

und weltregierende Gesetz; durch dieses ist Alles geschaffen nach bestimmtem Maaße, Zahl und Gewicht, und nichts ist ohne Gesetz, da selbst auch das Gesetz aller Dinge nicht ohne Gesetz ist. Da wir nun einmal fleischlich sind, so muß unsere Begierde und Liebe vom Fleische zuerst ausgehen, und wenn sie ihren rechten Gang fortgeht, wird sie, mit Hülfe der Gnade nach gewissen Stufen fortschreitend, zuletzt im Geiste vollendet werden. Zuerst liebt also der Mensch sich selbst um seiner selbst willen; wenn er dann aber inne wird, daß er durch sich selbst nicht bestehen kann, so fängt er an Gott als ihm nothwendig zur Erhaltung seines Daseyns zu suchen und zu lieben; auf dieser zweiten Stufe liebt der Mensch zwar Gott, aber um seiner selbst, nicht um Gottes willen. Wenn er aber so zuerst mit Selbstsucht seine Gedanken zu ihm zu erheben, zu ihm zu beten, ihm zu gehorchen begonnen hat, dann wird ihm Gott nach und nach durch diesen vertrauten Umgang bekannt; er gewinnt ihn lieb, und so die Freundlichkeit des Herrn schmeckend, geht er über zu der dritten Stufe, Gott um Gottes willen zu lieben; und auf dieser Stufe bleibt er stehen: denn ich weiß nicht, ob irgend ein Mensch in diesem Leben die vierte Stufe vollkommen erreicht, daß er sich selbst nur um Gottes willen liebt. Das wird aber dann geschehen, wenn der treue Diener erhoben wird zu seines Herrn Freude: dann wird er berauscht von dem Reichthume des Hauses Gottes, auf wunderbare Weise sich selbst vergessend, ganz in Gott sich versenken, und mit ihm verbunden Ein Geist mit ihm seyn."

In diesen wenigen Zeilen ist der gesammte Inhalt des Briefs **über die Liebe zu Gott** niedergelegt, wo diese Stufen ausführlicher beschrieben sind. Wenn ich weiß, daß ich bin, aber nicht von mir selbst; mit andern Worten: wenn ich mich überzeuge, daß ich die herrliche Gabe des Seyns durch die göttliche Gnade besitze; so kann ich mich unmöglich meiner selbst rühmen. Begreife ich gar nicht den hohen Vorzug der Vernunft, so mache ich mich zwar den vernunftlosen Thieren gleich: allein meine Unwissenheit ist wenigstens nicht jene Vermessenheit, die sich wissentlich und geflissentlich den Ruhm fremder Güter aneignet. Das Wissen um meine menschliche Würde muß nothwendig zur Tugend werden, d. h. ich muß die mir inwohnende Vernunft und die von derselben kommende Würde meiner Natur als ein göttliches Gnadengeschenk an-

erkennen. Dieß ist für den Menschen überhaupt der erste und allgemeinste Beweggrund, Gott zu lieben, womit sich für den Christen noch der weit höhere verbindet, daß er in dem erlösenden Leiden und versöhnenden Tode Christi das kostbarste Unterpfand der göttlichen Liebe besitzt (von der Liebe zu Gott C. 5). Ist dieß der Grund, um dessen willen Gott von uns geliebt zu werden verdient; so ist von der andern Seite die Belohnung, die uns für die Liebe zufließt, womit wir ihn, der uns zuerst geliebt hat, wieder lieben, nicht minder segensreich und herrlich. Die wahre Liebe kann nicht fruchtlos seyn, obschon sie nicht mit Rücksicht auf Belohnung liebt. Thäte sie dieß, so wäre sie keine Liebe mehr, sondern Lohnsucht; denn die wahre Liebe sucht und will keinen andern Lohn, als den Gegenstand selbst, an den sie sich freiwillig hingibt. Freilich begreift der Mensch Anfangs weder das Warum? dieser Liebe, noch zeigt er sich bereitwillig, Gott auf die genannte Weise, d. h. um seiner selbst willen zu lieben. Zunächst wirkt in ihm der natürliche Trieb, die fleischliche Liebe, kraft der sich der Mensch um seiner selbst willen liebt. Sobald nun, was gewöhnlich geschieht, diese Liebe die Schranke der Nothwendigkeit überschreitet, und ohne Maaß und Ziel sich der sinnlichen Lust hingibt, wird dem Uebertreter sogleich mit dem Gebote begegnet: du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst! Die Nächstenliebe jedoch ist nur dann lauter und vollkommen, wenn du deine Mitmenschen in Gott liebst, was allein dadurch möglich ist, daß du Gott zuerst liebst. Sofern er alles Gute wirkt, wirkt er auch die Liebe zu ihm; und ist der Mensch einmal zu dieser Erkenntniß gelangt, so liebt er bereits Gott, wenn gleich noch nicht um Gottes selbst willen. Dazu verhelfen ihm die mancherlei Nöthen und Drangsale, die ihn so häufig und so dringend auffordern, sich an Gott zu wenden, von dessen Allmacht allein er sich Hülfe versprechen darf. Durch solche wiederholte Zukehr zu Gott erfährt und erkennt er zuletzt, wie lieblich der Herr ist; und diese Erfahrung zieht ihn unwiderstehlicher zu Gott, als das Bedürfniß nach Errettung. Von da gelangt er zu der vierten Stufe, wo er sich selbst nur um Gottes willen liebt. Hier geht die Seele, berauscht von göttlicher Liebe, ihrer selbst vergessend, und sich als ein zerbrochenes Geschöpf betrachtend, ganz in Gott ein, und hängt ihm so an, daß sie ein Geist mit ihm ist. Darum selig Der, dem es vergönnt ward, in diesem sterblichen

Leben hin und wieder, oder auch nur einmal, und selbst dieß eine Mal nur auf einen Augenblick sein Selbstbewußtseyn zu verlieren, seiner selbst ledig und los voll unaussprechlicher Liebe in Gott umgewandelt zu werden. „Das", ruft Bernhard aus, „ist die Sprache des Himmels und nicht menschliches Gefühl!" Vollkommen übrigens kann diese Forderung, Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräften zu lieben, nie erfüllt werden, so lange das Herz genöthigt ist, an den Körper zu denken, die Seele denselben mit Leben und Gefühl versieht, und die Kraft von seiner beschwerlichen Last niedergedrückt wird: erst im geistigen, unsterblichen Leibe, in jenem Leibe, der unverweslich, voll Ruhe und Lieblichkeit und in Allem dem Geiste unterthan ist, kann der Mensch hoffen, diesen vierten Grad der Liebe zu ergreifen, oder vielmehr in demselben durch die göttliche Gnade ergriffen zu werden. Vor der Erneurung des Leibes wird daher jene Entrückung der Seele, welche der äußerste und höchste Grad ihrer Vollendung ist, nicht Statt finden. Alsdann tritt der Leib, oder die fleischliche Seite des Menschen in das richtige Verhältniß zu seiner geistigen Natur, indem er dem Geiste in Allem dient, und ihn gar nicht belästigt. Jedoch ist er dem guten Geiste auch hienieden schon dadurch behülflich, daß er denselben belästigt, somit zur muthigen Ergreifung des ihm vorgesteckten Kleinods antreibt; eben so nach dem Tode dadurch, daß er ihn von seiner Last befreit: allein diese beiden Zustände sind immer nur unvollkommen und vorübergehend, und nur der letzte glorreich und ewig; wenn die Seele sich selbst in dem Maaße immer unähnlicher wird, in welchem ihr vergönnt ist, Gott ähnlicher zu werden (v. d. L. z. G. C. 10. 11).

Die in der Liebe erfolgte Hingabe des Subjects an die absolute Idee ist nicht die Wirkung einer besondern geistigen Thätigkeit, oder Kraft des Menschen: in ihr tritt die gesammte höhere Natur des Menschen, wie sie den Gegensatz bildet zum Fleische, oder zur leiblichen Existenz, in eine ihrem Begriffe und Wesen entsprechende Beziehung zum Göttlichen. Die Liebe ist ja überhaupt die Richtung, Hinwendung des endlichen Geistes zu dem absoluten, somit weder ausschließlich Sache des Willens, noch des Denkens. Am richtigsten könnte man sagen, sie sey Sache des Herzens, eben sofern durch diesen allgemeinen Ausdruck eine innere,

den ganzen Menschen berührende Lebensgemeinschaft angedeutet wird. Dieß aber gehört wesentlich zum Begriffe der Mystik. Ihre Beziehung zu Gott ist weder bloß eine sittliche, durch den Willen bedingte, die es zu einer immer größern und vollkommeneren Uebereinstimmung mit dem Gesetze Gottes, als dem Ausspruche seines Willens, im Handeln sowohl, als in der Gesinnung zu bringen sucht; noch auch eine lediglich durch den Gedanken vermittelte, die durch das denkende Begreifen die Kluft, die zwischen dem endlichen und unendlichen Geiste liegt, ausfüllen zu können glaubt. Die Mystik verehrt in dem Gesetze Gottes, das sie sich zur Richtschnur ihres Lebens macht, unmittelbar seinen heiligen Willen, die lebendige Idee der göttlichen Heiligkeit; und wenn sie diese Idee durch den Gedanken sich zu eigen machen will, so geschieht dieß in letzter und höchster Weise nicht durch den logischen Proceß des Denkens, sondern durch die intellectuelle Anschauung. Ihr ist das Wissen um und von Gott ein Haben desselben; das erkennende Begreifen innerste Lebensgemeinschaft. Daher kommt es, daß Bernhard mit demselben Eifer gegen die bloß legale Sittlichkeit, überhaupt gegen die äußere Auffassung des Christenthums, die mehr und mehr überhand zu nehmen drohte, in die Schranken trat, mit welchem er besonders in Abälard eine rationalistische Richtung seiner Zeit bekämpfte. Nur der Cultus des Herzens ist ihm die wahre Gottesverehrung, nicht aber die äußere Ceremonie, die nur durch die Gott wohlgefällige Gesinnung Werth erhält. So behauptet er ausdrücklich, daß die Vergebung der Sünden Gott allein möglich sey, tadelt an den kirchlichen Gebräuchen den überflüssigen äußern Schmuck, und erklärt ihre Beobachtung ohne fromme Gesinnung für unnütz, ohne wahrhafte Sinnesänderung allen Ceremoniendienst für Heuchelei. Zu diesen reinen Ansichten führte ihn besonders sein gediegener Begriff der christlichen Liebe. Diese bezieht sich zwar zunächst auf den Willen und ist insofern praktischer Natur: allein auch das Denken und Erkennen muß von ihr seinen Ausgangspunkt nehmen, wenn es nicht auf verderbliche Irrwege gerathen soll. Demzufolge hat der Gedanke die Freiheit des Willens zu seiner Voraussetzung, und wenn es die Liebe überhaupt zu einer Lebensgemeinschaft des endlichen Geistes mit dem unendlichen bringt; so muß auch die im Denken sich ausprägende Thätigkeit des menschlichen Geistes, falls

dieselbe in der Liebe wurzelt, zu einer **immanenten** Beziehung des Subjects auf die absolute Idee gelangen.

Man hat Bernhard den Vorwurf gemacht, er sey ein Feind jeder speculativen Erkenntniß, des durch das Denken vermittelten Wissens überhaupt gewesen. Die Beschuldigung müßte als gegründet anerkannt werden, sobald nachgewiesen wäre, daß die speculativen Bemühungen unserer Zeit, das rationalistische Bewußtseyn zu überwinden, gleichfalls unphilosophisch sind. Es ist wahr, Bernhard geht sogar so weit, zu behaupten, das Wissen sey nicht nur Ursache des Sündenfalls gewesen, sondern auch jetzt noch gehen die größten Sünden aus ihm hervor (4. Pred. am Himmelfahrtsfeste); allein unter solchem Wissen versteht er nicht die wahrhaft speculative Erkenntniß, sondern jene formalen Bestimmungen des abstracten Verstandes, der entweder Alles verwirft, was in den Kram seiner dürftigen Kategorien nicht paßt, oder dem Inhalte der höhern Offenbarung so lange Gewalt anthut, bis er desselben Meister werden kann, wo dann natürlich zuletzt nichts mehr übrig bleibt, als der leere Schematismus kahler Verstandesbegriffe. In dieser Beziehung muß man allerdings sagen, daß Bernhards Mystik wesentlich **praktisch** war, und zu den Anfängen des **Scholasticismus** den entschiedensten Gegensatz bildete. Wenn aber auch seine Opposition gegen denselben manchmal in die Verwerfung alles Wissens und jeder philosophischen Auffassung ausartete; so geschah dieß nur im richtig verstandenen Interesse des Kirchenglaubens einerseits und der wahren Speculation andererseits. Er selbst hat dieß gefühlt, und das wahre Wissen von dem eingebildeten gehörig unterschieden. „Ich kann", sagt er in der dritten Predigt über das Hohelied, „in der Verwerfung des Willens vielleicht zu weit gegangen seyn, die Gelehrten zu tadeln und das Studium der Wissenschaften zu verbieten scheinen. Ich verkenne es aber nicht, wie viel die Gelehrten der Kirche genützt haben und noch nützen, theils zur Widerlegung der Gegner, theils zur Unterweisung der Unwissenden. Auch habe ich gelesen: „„Weil du das Wissen verschmäht hast, so will auch ich dich verschmähen!"" Doch ich weiß auch, wo ich gelesen habe: „„Das Wissen bläht auf!"" — und dann: „„wer Weisheit anhäuft, häuft auch den Schmerz.""
Du siehst, daß ein Unterschied zwischen dem Wissen ist, da das eine aufbläht, das andere betrübt. Welches scheint dir nun wohl

besser? Ich zweifle nicht, daß du das betrübende dem aufblähenden vorziehen wirst; weil der Schmerz die Gesundheit verlangt, welche die Aufgeblasenheit zu haben vorgibt. Wer aber verlangt, der ist dem Heile näher: denn wer bittet, dem wird gegeben. — Die Schrift verbietet nicht überhaupt zu wissen, aber mehr zu wissen, als nöthig ist. Was heißt das aber, mit Mäßigung zu wissen? Sorgfältig beobachten, was zu wissen zur Seligkeit hauptsächlich nothwendig ist. Hierbei kommt es auf die Art des Wissens an, d. h. daß man wisse, in welcher Ordnung, mit welcher Liebe, in welcher Absicht man Etwas kennen solle. In welcher Ordnung? Das zuerst, was früher zur Seligkeit führt. Mit welcher Liebe? Das feuriger, was der Liebe mehr dient. In welcher Absicht? Nicht zum leeren Ruhme, oder aus Neugierde, oder einem ähnlichen Beweggrunde, sondern nur zur Erbauung von uns und Andern. Einige streben nach Wissen, nur um zu wissen, und das ist eine schändliche Neugierde; Andere, damit man sie selbst kenne: das ist eine schändliche Eitelkeit. Andere, um ihre Kenntnisse zu verkaufen, z. B. um Geld, um Stellen: das ist eine schändliche Gewinnsucht. Aber noch Andere streben nach Wissen, um zu erbauen: das ist Liebe. Unter allen diesen gehören nur die beiden letztern nicht zu den Mißbräuchen der Wissenschaft. Denn die Einsicht ist für Alle gut, welche darnach handeln" (36. Pred. üb. d. Hohelied). Nach diesen Grundsätzen beurtheilt und bekämpft er auch Abälards dialektische Richtung, dessen System ihm als eine Art von Rationalismus erschien. Als die Quelle aller seiner Irrthümer betrachtete er Abälards Lehre vom Glauben. „Es gibt viele Menschen", sagt Abälard, „welche, die Glaubenslehren auf eine verständliche Weise nicht auseinanderzusetzen vermögend, Trost für ihr Unwissenheit darin suchen, daß sie die Glaubensglut hochpreisen, welche ohne Einsicht glaubt, und früher annimmt, als sie sieht, was es denn sey, als sie erkennt, ob es anzunehmen sey, und nach Vermögen geprüft hat. Dürfe man aber den Glauben nicht nach Gründen prüfen, so folge daraus, daß man Wahres und Falsches ohne Unterschied annehmen müsse. Wer nach thätigem Forschen das Göttliche erkenne, gelange zu einem festen Glauben. Wenn gleich dieser erste Anfang des Glaubens etwas Menschliches sey, und nichts Verdienstliches, so sey darum doch diese erste Stufe nicht unnütz. Wenn

der Mensch durch seine Kräfte diesen ersten Schritt gethan und die Zweifel niedergeschlagen habe, komme die göttliche Liebe hinzu und verleihe dem Menschen, was er durch sein Forschen nicht erhalten gekonnt, und was ihm noch gefehlt habe. Manche vorher Ungläubige seyen durch Wunder zum Glauben bewogen worden. Leichtfertige Menschen glauben schnell; ihr Glaube habe aber auch keine Festigkeit. Menschliche Künste und Wissenschaften als eine Frucht der von Gott dem Menschen verliehenen Kräfte seyen Gottes Gaben und daher etwas Gutes. Gott, der selbst das Böse zum Guten gebrauche, habe gewiß seine guten Gaben zu einem guten Gebrauche bestimmt. Wenn der Apostel Paulus gegen menschliche Weisheit rede, so rede er nur gegen den Mißbrauch, und könnte diesen nicht tadeln, wenn es nicht auch einen guten Gebrauch gäbe. Menschliche Wissenschaft könne zwar keine Frömmigkeit und Heiligkeit, kein Verdienst vor Gott verleihen, was nur durch den Glauben und die Gnade Gottes erlangt werde; aber der Geist könne dadurch nach und nach vorbereitet und fähig werden, nach der Bekehrung die Gaben der höhern Weisheit zu erhalten; denn die heiligen Männer hätten in der Wissenschaft mehr durch ihr vorhergegangenes wissenschaftliches Streben, als durch Frömmigkeit erlangt; obgleich an Verdienst vor Gott Paulus dem Petrus, Augustinus dem Martinus nicht vorangehe; so hätten doch Beide eine größere Gnade der Wissenschaft nach ihrer Bekehrung erlangt, weil sie sich vorher durch menschliche Kunst ausgezeichnet."

Damit behauptete er zwar keineswegs eine der Philosophie mögliche vollkommen adäquate Erkenntniß der göttlichen Dinge; indessen läßt sich nicht läugnen, daß der Unterschied, den er zwischen Glauben und Begreifen (credere und intelligere) einerseits und dem Erkennen andererseits machte, mehr durch den Widerspruch, den seine Zeit gegen solche Lehren erhob, hervorgerufen, als speculativ begründet und gerechtfertigt war. Im Allgemeinen galt ihm doch die Vernunft, und zwar die subjective, als das dem Inhalte der göttlichen Idee vollkommen entsprechende Erkenntnißvermögen, und dagegen protestirte Bernhard. „Indem Abälard", sagt er, „bereit ist, Alles durch die Vernunft zu erklären, auch was über die Vernunft hinausliegt, streitet er sowohl gegen die Vernunft, als gegen den Glauben; denn was ist der Vernunft

mehr entgegen, als durch die Vernunft über die Vernunft selbst hinausgehen zu wollen; und was ist mehr gegen den Glauben, als das nicht glauben zu wollen, was man durch die Vernunft nicht zu erreichen vermag?" Dieß war offenbar kein Mißverständniß: Abälard verendlichte, wie bereits bei der Trinitätslehre bemerkt worden, den Inhalt der absoluten Idee: es ist der Begriff des endlichen Geistes mit den bestimmten Formen zeitlicher Erscheinung, den er auf den unendlichen Geist überträgt. Indem er die damaligen Vorstellungen von der durch Christum zu Stande gekommenen Versöhnung der Menschheit mit Gott als anstößig zurückweist, legt er der Menschwerdung, dem Leiden und dem Tode Christi keinen andern Zweck unter, als den, die Menschheit durch das Licht seiner Weisheit zu erleuchten, und durch seine Liebe zu entflammen. Wer wollte läugnen, daß es von diesem Satze aus nur noch ein Schritt ist zum Glaubensbekenntnisse des modernen Rationalismus? So beurtheilte auch Bernhard die Sache. „Du kannst nicht Dank sagen mit den Erlösten", ruft er seinem Gegner zu, „weil du nicht selbst erlöst bist; denn wenn du erlöst wärest, würdest du den Erlöser erkennen, und die Erlösung nicht läugnen. Ein unvergleichlicher Lehrer, der, auch die Tiefen der Gottheit sich eröffnend und sie, wenn er will, klar und zugänglich machend, das verschlossene, allen Zeiten verborgene Mysterium durch seine Lüge so plan und offen gemacht hat, daß auch jeder Unvorbereitete und Ungeweihte leicht hindurch gehen kann!"

Einen andern Weg schlug Bernhard selbst ein. Nach ihm muß alle Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge von dem den Einwirkungen der göttlichen Gnade sich öffnenden menschlichen Willen ausgehen. Das Leben, durch Liebe verklärt und auf Gott gerichtet, führt von selbst zur Erkenntniß Gottes. „Die Apostel", ruft er aus, „sind unsere Lehrer; sie sind von dem Lehrer Aller in den Wegen des Lebens vollkommen unterrichtet. Und was lehren uns die Apostel? Nicht den Platon zu lesen, und den Spitzfindigkeiten des Aristoteles nachzugrübeln; nicht ohne Aufhören zu lernen, und endlich doch nicht zu einer richtigen Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen: Sie lehren uns zu leben, und das ist etwas Großes, ja das Größte" (1. Pred. am Feiertage Petri und Pauli)! Auf der Frömmigkeit muß die Wissenschaft, als auf ihrem Grunde ruhen, und nur wenn die Erkenntniß sich mit De-

muth verbindet, hat sie Werth, während die bloße Neugierde in Erforschung der göttlichen Geheimnisse nichts zu Stande bringt. Das Wissen dagegen, das aus der rechten Quelle, der Demuth, fließt, und auf dem unerschütterlichen Grunde der göttlichen Liebe ruht, ist nicht allein unschädlich, sondern nothwendiges Product ächter Frömmigkeit. „Anschauung und Liebe sind zur Seligkeit nöthig. Gebet und Nachdenken müssen sich gegenseitig unterstützen in dem gemeinschaftlichen Streben. Nachdenken zeigt uns den Weg vor; Gebet leitet uns auf demselben; Nachdenken zeigt die drohenden Gefahren. Gebet schützt davor. Die drei größten Vorzüge des Menschen sind: freier Wille, Wissenschaft und Tugend. Aber ohne Wissen ist die Freiheit unnütz; Wissen aber ist unnütz ohne Tugend, Wissen ohne Liebe bläht auf; Liebe ohne Wissen irrt." (Schmid S. 258).

Die Betrachtung (consideratio) ist der allgemeinste Ausdruck für das speculative Erkennen. Dieselbe ist nicht durchaus identisch mit der Anschauung (contemplatio), da sich diese mehr auf die Gewißheit der Dinge, d. h. auf den Besitz der Wahrheit bezieht, jene mehr auf die Erforschung der Wahrheit. In diesem Sinne läßt sich die Anschauung definiren als der wahre und sichere Einblick der Seele in irgend einen Gegenstand, oder als das zweifellose Erfassen der Wahrheit; die Betrachtung als das auf die Erforschung der Wahrheit gerichtete Denken, oder als die Richtung des die Wahrheit erforschenden Geistes; obgleich beide Ausdrücke häufig in demselben Sinne genommen werden (von der Betrachtung II, 2). Nur die Menschen, fern von dem eigentlichen Vaterlande ihres Geistes, bedürfen einer Stufenfolge in der Betrachtung der Creatur, durch die Gott bei der Schöpfung sein unsichtbares Wesen geoffenbart hat. Die wahre Erkenntniß aber ist nur durch unmittelbare Anschauung möglich. „Die himmlische Creatur schaut das Wort und das in dem Worte Geschaffene durch das Wort. So braucht sie nicht aus dem Geschaffenen die Kenntniß des Schöpfers sich zu erbetteln. Denn sie steigt nicht zu dem Geschaffenen herab, da sie es dort schaut, wo es weit vollkommener ist, als in sich selbst. Deshalb bedarf sie dazu auch nicht der Vermittelung durch den äußern Sinn: sie ist sich selbst Sinn, durch sich selbst Alles inne werdend. Das ist das beste Schauen, wenn man zu jeder beliebigen Erkenntniß keines Andern bedarf, als sich

selbst" (v. d. B. V, 1). Demgemäß ist die Betrachtung eine mittelbare, die Anschauung eine unmittelbare Erkenntniß, die letztere kommt in vollkommener Weise nur den himmlischen Wesen zu, unvollkommen dagegen ist sie auch dem Menschen möglich, wenn er von dem Niedrigern, d. h. von der Vermittelung der Sinnenwelt und ihrer Organe sich frei macht, und in das Reich der Kinder Gottes sich rettet. Zu dieser Freiheit gelangen wir übrigens nur momentan und theilweise, ohne daß darum das sinnliche Material, das der Mensch zu seiner Erkenntniß bedarf, an und für sich schon verwerflich wäre. Groß ist schon, welcher seine sinnlichen Werke zu seinem und zum Besten vieler Andern verwendet; eben so groß, wer auf den Stufen der Philosophie zu jenem Unsichtbaren aufsteigt; aber der Größte von Allen, wer den Gebrauch sinnlicher Mittel verschmäht, soweit dieß der menschlichen Schwachheit gestattet ist, und in plötzlicher Entzückung sich zur Anschauung Gottes aufschwingt (v. d. B. V, 2). Die erste Weise dieser Betrachtung heißt die thätige, oder dispensative, weil sie sich der Sinne und der sinnlichen Dinge nach Gesetz und Ordnung zum eigenen und zum Besten Anderer bedient, und dadurch Gottes würdig zu werden sucht. Die zweite, oder beurtheilende (ästimative) Betrachtung gelangt durch verständige und gewissenhafte Erforschung der irdischen Dinge, oder auf philosophischem Wege zur Erkenntniß Gottes; bis endlich die schauende, oder speculative Betrachtung sich von allem Irdischen losreißt, von Gott selbst unmittelbar unterstützt, zum Schauen Gottes selber sich erhebt. Freilich ist dieses Höchste, wonach der menschliche Geist streben soll, unaussprechlich, nicht durch Worte gelehrt, sondern durch den Geist geoffenbart: aber ringen sollen wir nach dieser Offenbarung, die wir durch die Betrachtung suchen, durch die Predigt erstreben, aber nur durch ein heiliges Leben verdienen und erlangen können. Möglich ist dem Menschen die Erreichung dieses Ziels, weil er als vernünftiges Wesen vor allen andern Creaturen bevorzugt, und gleich den Engeln durch seine geistige Natur Gott verwandt ist. Darum muß er seine Vernunft der Einsprache des göttlichen Geistes öffnen, wenn er sich durch einen frommen Wandel dessen würdig gemacht hat; denn nur als Geist ist er im Stande, den absoluten Geist zu verstehen und zu begreifen, die Stimme desselben zu vernehmen (l. c. C. 3). Dieß ist Sache der Betrachtung,

die nur in eben dem Verhältnisse, in welchem sie sich durch richtige Benützung und Beurtheilung der Erscheinungswelt zum Unsichtbaren erhebt, in ihrer subjectiven Ueberzeugung, von der Wahrscheinlichkeit des Meinens, oder Dafürhaltens ausgehend, zur unmittelbaren Gewißheit des Glaubens und von da zur mittelbaren, oder gewußten Gewißheit des Erkennens aufsteigen kann. Allein wie überhaupt alles Vernehmen und Verstehen des Göttlichen beim Menschen durch die Gnade der Offenbarung bedingt, durchaus nicht Werk der eigenen Vernunft ist; so muß der Anfang der christlichen Erkenntniß zunächst äußerlich und objectiv durch die Predigt vermittelt seyn, so daß also die Predigt in subjectiver Beziehung der objectiven Norm, welche die Offenbarung an der h. Schrift hat, entspricht. „Was wir vom Hören nicht haben, haben wir auch vom Glauben nicht, denn der Glaube kommt vom Hören" (Röm. 10, 17. l. c. C. 4). Selbst das Meinen muß die Predigt zu seiner Voraussetzung haben. Zwar könnte man dagegen einwenden, nicht bloß die von Bernhard selbst (II, 3) gemachte Eintheilung der verschiedenen Objecte der Betrachtung, die zum Gegenstand habe: 1) den Menschen selbst; 2) was unter dem Menschen; 3) was auf der gleichen Stufe mit ihm, und endlich 4) was über ihm ist; sondern die Unterscheidung der Begriffe des Wissens und des Glaubens, wie sie damals fast allgemein angenommen war, mache es wahrscheinlich, daß er dem Meinen ausschließlich die Erkenntniß der endlichen Dinge, dem Glauben und Erkennen dagegen die Erkenntniß des Göttlichen zugesprochen habe, und in der That finden wir auch in der Schrift über das Einsiedlerleben (C. 16), von der es übrigens zweifelhaft ist, ob sie Bernhard wirklich zum Verfasser hat, den Glauben als reine Vernunfterkenntniß dem Wissen als sinnlicher Erkenntniß gegenübergestellt: allein wenn er auch diesen Unterschied im Allgemeinen anerkennt; so finden sich von der andern Seite unzweifelhafte Beweise dafür, daß er auch bei der Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge dem Meinen eine Stelle einräumt. So heißt es z. B. (l. c. C. 4) in einem Abschnitte, wo die Engelslehre abgehandelt wird, daß uns vom Hören einige Namen der Engel bekannt seyen, durch welche ihre Seligkeit, ihre Thätigkeiten, Abstufungen und Ordnungen von uns einigermaaßen begriffen werden können. Hier wird also aus den durch die Auctorität der h. Schrift beglaubigten Namen ein Schluß auf etwas Höheres,

Thätigkeit und Beruf der Engel, nicht nur für zulässig erkannt, sondern von Bernhard selbst gemacht; indessen durchaus nicht als etwas für den Glauben unzweifelhaft Gewisses ausgegeben, sondern als bloße Meinung ausgesprochen. Allerdings war es ihm im Kampfe mit Abälard hauptsächlich um eine strenge Feststellung und Festhaltung des Begriffs der durch den Glauben nicht weniger, als durch das Erkennen erzielten Gewißheit im Gegensatze zu der Ungewißheit des Meinens zu thun, um die hohe Bedeutung des Glaubens in nichts beeinträchtigen zu lassen, und er mag dadurch hin und wieder wohl auch bewogen worden seyn, das Meinen überhaupt auf die Erkenntniß der endlichen Dinge zu beschränken: nur wird man darum nicht sagen dürfen, der Begriff des Meinens sey deßhalb von den göttlichen Dingen gänzlich ausgeschlossen.

Das Meinen schützt sich mit der bloßen Wahrscheinlichkeit, ist dem Irrthume und der Täuschung unterworfen, indem es menschliche Reflexionen auf das Göttliche überträgt, und für unzweifelhaft wahr hält, was es nach menschlichem Urtheile nicht als falsch erkennt. Dagegen sind die Erkenntniß, oder Anschauung, und der Glaube sich gleich an Gewißheit, aber verschieden an Klarheit. Erkennen und Glauben haben in demselben Maaße die objective Wahrheit; indessen unterscheiden sie sich durch den Grad von Bestimmtheit, womit das erkennende Subject den an sich gewissen Inhalt der Offenbarung begreift. Der Glaube ist eine mit Willen ergriffene, sichere Vorempfindung einer noch nicht ganz enthüllten Wahrheit. Hauptsächlich müssen wir uns hüten, daß der Glaube nicht das Ungewisse der Meinung festhält, wie umgekehrt das Meinen nicht die Gewißheit des Glaubens in Zweifel ziehen darf. Demzufolge ist der Glaube nach Bernhards Ansicht, wie Neander treffend bemerkt (146. 290. 332), das Eigenthümliche dieses Lebens, wo der Mensch, einer niederern Ordnung der Dinge einverleibt, nur vorempfinden kann die höhere Welt, aber nicht mit Klarheit sie erkennen, weil sie klar erkannt werden kann nur in sich selbst; wo nichts mehr den Geist von ihr trennt. Im Glauben haben wir gleichsam eine reelle Anticipation, ein wirkliches Festhalten einer höhern Art des Daseyns, in die der Mensch durch die Richtung seines Gemüths eingeht, wenn sie gleich von ihm nicht begriffen werden kann. Weil wir das Bild und den Saamen eines höhern Lebens in dem innersten

Grunde unseres Wesens tragen, fremdartig der Welt, der wir in der Zeit angehören; so können wir dadurch die Realität der Strahlen höhern Lebens, von der höchsten Stufe des Daseyns zu uns herabgesandt, in uns selbst inne werden, die Wahrheit dieses für uns bestimmten höhern Daseyns in uns selbst empfinden. Auf dieser realen Gewißheit des Glaubens bestand Bernhard um so mehr, da Abälard in der Stelle, wo er den Glauben vom Schauen unterschied, sich des Ausdrucks bediente: der Glaube sey ein Fürwahrhalten des noch nicht Erschienenen; was Bernhard so verstand, als ob er den Glauben dem Meinen gleichstelle. „Fern sey es von uns," ruft er aus, „in unserem Glauben, oder unserer Hoffnung irgend Etwas in einem bloßen Dafürhalten schweben zu lassen, als ob nicht der ganze Inhalt derselben auf der sichern und festen Wahrheit gegründet wäre, durch Weissagungen und Wunder von der Gottheit bestätigt, befestigt und geheiligt durch die Geburt der Jungfrau, das Blut des Erlösers, die Herrlichkeit des Auferstandenen. Mit dieser äußern Gewißheit verbinden wir die innere: der Geist selbst gibt Zeugniß unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind. Wie kann Einer also wagen, den Glauben ein Dafürhalten zu nennen, außer wenn er entweder diesen Geist noch nicht empfangen; wenn er entweder das Evangelium nicht kennt, oder es für eine Fabel hält?" Bei alledem ist der Glaube die dem Inhalte der göttlichen Offenbarung noch nicht ganz entsprechende Form des endlichen Selbstbewußtseyns. Denn dieses verhält sich zu jenem Inhalte zunächst noch äußerlich, kommt über das Zeugniß der Auctorität (S. 3) nicht hinaus; sondern eignet sich die Wahrheit im Glauben an, eben weil die durch die Auctorität vermittelte und verbürgte Offenbarung keinen Zweifel zuläßt. Daher ist der Glaube von Ungewißheit zwar eben so frei, wie das Erkennen; aber verschlossen und verhüllt. Um so mehr treibt es uns, was wir bereits durch den Glauben verstehen, auch zu erkennen und zu begreifen, d. h. das Zeugniß der Auctorität, oder Offenbarung, durch das Zeugniß unserer eigenen Vernunft zu bestätigen, so daß also das Erkennen auf der Vernunft beruht, wie der Glaube auf der Auctorität. Das Erkennen hat nicht nur die Gewißheit der Wahrheit, sondern ist auch das Wissen um dieselbe, und läßt sich definiren als das zuverlässige und offenbare Wissen um das Unsichtbare. Diese Erkenntniß (intellectus, νόησις)

ist identisch mit der Anschauung, und die Seligkeit vollkommen, wenn das, was durch den Glauben schon gewiß ist, auch klar erkannt wird. Darum ist aber die intellectuelle Anschauung dem Menschen in seinem sterblichen Leibe eben so wenig vollkommen erreichbar, als die vierte Stufe der Liebe, auf welcher er sich nur um Gottes willen liebt. So lange und weil unser Geist an den Körper gebunden ist, kann er weder in seiner Liebe zu Gott die Sinnlichkeit und mit ihr sich selbst völlig verläugnen, um in Gott einzugehen; noch auch die dem Glauben anhaftende Verhüllung in der Erkenntniß vollkommen überwinden. Um so mehr muß er darauf bedacht seyn, da das Göttliche hienieden für ihn unaussprechbar und unbegreifbar ist, seinen Glauben so intensiv und lebendig als möglich zu machen. Hier handelt es sich nicht von einer abstracten Verstandesthätigkeit, überhaupt nicht von einer besondern Wirkung unseres Geistes; sondern von einer Richtung des ganzen Gemüths auf das Ewige, die den gesammten Menschen gleichmäßig in Anspruch nimmt. Darum ist die gläubige Hingabe an die göttliche Offenbarung zwar die erste Bedingung der Seligkeit: allein von der andern Seite ist diese nur dann möglich, wenn das dem Ewigen zugewandte Gemüth sich in Gott wohlgefälligen Werken offenbart. Hiebei läßt sich eine interessante Parallele zwischen dem Begriffe der Liebe und der Betrachtung ziehen. Glaube und Liebe, als die allgemeine Richtung und Hinwendung des Gemüths auf das Ewige, sind an und für sich identisch; weichen aber darin von einander ab, daß die Liebe des Menschen vom Praktischen, oder von der in der äußern That sich manifestirenden Richtung des Gemüths auf das Höhere ausgeht, bis sie durch die wiederholten Beweise der göttlichen Gnade im Glauben zur Erkenntniß der göttlichen Liebe gelangt, und ihren Schöpfer sofort um seiner selbst willen zu lieben beginnt; der Glaube umgekehrt durch die Vermittelung der Auctorität den Inhalt der Offenbarung ins Bewußtseyn aufnimmt, und in der Ueberzeugung sich aneignet, um sodann die Innerlichkeit dieser seiner Erkenntniß durch die Liebe in guten Werken zu offenbaren. Außerdem haben auch beide denselben Anfang. Die durch die Sünde verdorbene und in ihrer untergeordneten Stellung zum Geiste verrückte sinnliche Natur des Menschen läßt das durch die göttliche Gnade dem Höhern und Ewigen zugewandte Gemüth nicht von vornherein diese Richtung

in der Weise nehmen, wie es sowohl die Heiligkeit der Offenbarung, als der hohe Beruf des Menschen selbst mit sich bringt: die Liebe sowohl, als der Glaube wurzeln in dem Boden der Sinnlichkeit. Wie der Mensch zuerst sich selbst um seiner selbst willen liebt, bevor er, durch die Nächstenliebe hindurchgehend, und durch die Segnungen der göttlichen Barmherzigkeit dazu veranlaßt, nach und nach zu dem Grade von Liebe gelangt, bei welchem er Gott um seiner, nämlich des Menschen, willen liebt, bis er auf dritter Stufe durch diesen vertrauten Umgang die Lieblichkeit des Herrn so vielfach schmeckt und liebgewinnt, daß er Gott um Gottes willen zu lieben beginnt: so nimmt auch die Betrachtung ihren Anfang von den sinnlichen Dingen, und geht erst von da aus zu den göttlichen über, bei welchen die Ungewißheit wahrscheinlicher Meinung noch so lange waltet, bis die Betrachtung durch den Glauben zu der innern, oder subjectiven Gewißheit der Offenbarung gelangt. Eines Theils Gott um Gottes selbst willen zu lieben, andern Theils im Glauben sich ganz dem Ewigen hinzugeben, ist Aufgabe des Menschen, so lange er im Leibe wallt. Denn daß er sich selbst nur um Gottes willen liebt, und den Inhalt der göttlichen Offenbarung durch die intellectuelle Anschauung mit der Vernunft begreift: ein solcher Versuch kann dem sterblichen Pilger nur stückweise und momentan gelingen, wenn sich die göttliche Gnade im Uebermaaß ihrer Segnungen seiner annimmt. Auch würde man schwerlich zu weit gehen, wenn man zwischen der Erkenntniß (intellectus) und Anschauung einerseits, und dem Schauen (videre, intueri) Gottes andererseits so unterscheidet, daß die intellectuelle Anschauung, oder das vernünftige Erkennen und Begreifen, wie die Liebe zu Gott um Gottes selbst willen, als erreichbar für das zeitliche Daseyn erscheinen, während das unmittelbare Schauen Gottes nur als außerordentliches Gnadengeschenk und als wirklicher Besitz des künftigen Lebens betrachtet werden kann.

Der Glaube also, um wieder den Faden der Erörterung aufzunehmen, der, in Verbindung mit der Sehnsucht, den Menschen (15. Brief) erneuert, und ohne den es unmöglich ist, Gott zu gefallen (5. Pred. an den Vigil. d. Christfest.), wirkt nothwendig gute Werke. Wie aus der Blüthe die Frucht, so bildet sich aus dem Glauben das gute Werk (51. Pred. üb. d. Hohl.). Ohne Werke ist der Glaube todt: denn wie wir an der Bewegung das

Leben des Körpers wahrnehmen, so das Leben des Glaubens an den guten Werken (28. Pred.). Unsere Werke vergehen nicht, wie sie scheinen; sondern werden in der Zeit als der Saame der Ewigkeit ausgestreut. Umgekehrt haben die Werke keinen Werth ohne den Glauben, d. h. ohne die fromme Gesinnung. „Der Tod des Glaubens ist es, wenn man die Liebe von diesem trennt. Glaubst du an Christum? Thue Werke Christi, damit dein Glaube lebt. Den Glauben soll die Liebe beseelen, das Handeln bewähren. Aber auch die rechten Werke können das Herz nicht recht machen ohne den Glauben; denn wer wollte einen Menschen recht nennen, der Gott nicht gefällt? Wer Gott nicht gefällt, dem kann auch Gott nicht gefallen; denn wem Gott gefällt, der kann Gott nicht mißfallen" (24. Pred. üb. d. Hohl.).

Ein solches immanentes Verhältniß findet zwischen der werkthätigen Liebe und der zum Glauben erstarkten Betrachtung Statt; aber kaum, daß Bernhard die Einheit beider festgehalten, läßt er sie schon wieder sich differenziren. Die wahre Contemplation hat mit dem unruhigen Treiben des Lebens nichts zu schaffen; sondern in sich selbst zurückgezogen und gesammelt, weist sie nicht nur jede Veranlassung, aus sich selbst herauszutreten, und im Handeln sich zu bethätigen, zurück; sondern läßt auch keinen andern Einfluß auf sich wirken, der nicht von der Einsprache der offenbarenden Gnade in den innern Menschen stammt. Dieser Gegensatz zwischen der **via activa** und **passiva**, der eben so sehr das ganze Zeitalter Bernhards, wie sein eigenes Leben bewegte, ward von ihm auch theoretisch anerkannt und festgestellt. Die Contemplation ist das Höhere, Heiligere: aber sie ist nicht zu allen Zeiten und für Jeden erreichbar. Darum schafft sich der an Ruhe gewöhnte Geist Trost aus guten Werken, sobald das Licht der Betrachtung sich ihm entzieht. „Denn wer kann, so lange er in diesem Leibe lebt, ich will nicht sagen unablässig, sondern nur auch auf einige Zeit das Licht der Anschauung genießen? Allein so oft er von seiner contemplativen Höhe herabfällt, zieht er sich in das Gebiet des thätigen Lebens zurück" (51. Pred. üb. d. Hohl.). Die Ruhe ist heilig; die Thätigkeit nothwendig und möglicher, und es darf daher durch die Liebe zur Ruhe den Handlungen des Gehorsams und den Vorschriften der Aelteren kein Abbruch geschehen.

Hier wiederholt sich also zuletzt wieder dasselbe Bestreben, dem

wir schon einige Male begegneten, die Liebe und den Glauben, die Bewegung des thätigen Lebens und die Ruhe des contemplativen Schauens auszugleichen, und beide in und durch einander bedingt seyn zu lassen. Wer zur Erkenntniß, oder zur Anschauung gelangen will, muß sich vorerst durch gute Werke fleißig üben. Auf der andern Seite entzündet die Betrachtung der göttlichen Dinge den Geist manchmal zu einer Begeisterung, daß er mit höhern Kräften ausgerüstet zur äußern Wirksamkeit zurückkehrt (57. Pred. üb. d. Hohl.). Allein so wenig Bernhards tiefes Gemüth und feurige Phantasie, die ihn gewaltig zu der Ruhe der Betrachtung übersinnlicher Dinge hinzogen, in den Conflicten des Lebens und unter der Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten, wozu seine thatkräftige Natur und der energische Eifer für Wahrheit und Recht ihn fortrissen, den innern Frieden ungestört zu erhalten wußten; eben so wenig gelang es seiner Speculation, die Begriffe der Thätigkeit und der Contemplation auszugleichen, und als die beiden Momente einer höhern Einheit, nämlich der dem Menschen sich einbildenden Personification Christi, zu fassen [1]).

Aus demselben Grunde brachte er es auch nicht zu einem klaren Bewußtseyn, von welcher bestimmten Beschaffenheit die Gnade, oder Stufen seyen, auf welchen der Mensch zum Ziele der thätigen Liebe und der stillen Betrachtung gelange; indem bald das eine, bald das andere dieser beiden Momente vorschlägt. Ausgemacht aber war es ihm, daß die unmittelbare Vereinigung mit Gott unsern Bemühungen als letzter und höchster Zweck zu Grunde liegen müsse. Mehr von dem praktischen Gesichtspunkte ging er hierbei aus, wenn er in der sechzigsten Predigt folgende drei Grade des Aufsteigens zu Gott festsetzt: die Unschuld der Werke, die Reinheit des Herzens, die Frucht der Erbauung. Wie in Allem, so müssen wir uns auch hier besonders das Beispiel Christi zum Muster nehmen. Er ist niedergefahren, hat sich freiwillig erniedrigt zu der Schwachheit menschlicher Natur, und zwar in der Weise, daß diese seine Selbsterniedrigung in drei Stufen erfolgte, von denen die erste vom höchsten Himmel bis zum Fleische, die zweite vom Fleische bis zum Kreuze, die dritte vom

1) Als Symbole für diese beiden Richtungen dienen ihm die Schwestern Maria und Martha.

Kreuze bis zum Tode reichte. Denselben entsprechen Auferstehung, richterliche Gewalt und Sitzen zur Rechten des Vaters als die drei besondern Stufen des Auffahrens. Eben so müssen auch wir uns vorerst selbst erniedrigen, wenn wir uns erheben wollen zum Herrn. Diese Demuth spricht sich darin aus, daß wir 1) nicht herrschen wollen; 2) uns bereitwillig unterwerfen; 3) bei dieser Unterwerfung jede Schmach und jedes Unrecht geduldig ertragen. Haben wir es einmal so weit gebracht; so gelangen wir in aufsteigender Richtung durch die Unschuld der Werke, die Reinheit des Herzens und die Frucht der Erbauung zum Ziele unserer Bestimmung, nämlich zur Einheit mit Gott. Zu bemerken ist dabei, daß die dritte Stufe des Niederfahrens, oder der geduldigen Ertragung des Unrechts, der ersten Stufe des Auffahrens, d. h. der Unschuld der Werke entspricht. Auf ähnliche Weise wird die bereitwillige Unterwerfung gewirkt in der Reinheit des Herzens; und endlich schafft die erste Stufe der Selbsterniedrigung, als Verachtung der Herrschaft, die dritte Stufe der Erhöhung, nämlich die Frucht der Erbauung; sofern Derjenige, der nicht nach Herrschaft trachtet, geschickt ist zu fruchtbarer Unterwerfung. Um diese Rückkehr der menschlichen Natur zum substanziellen Guten, das ihr ursprünglich als Bild und Aehnlichkeit Gottes angeschaffen war, und wovon sie sich durch den Mißbrauch ihrer Freiheit, gleichsam aus sich selbst heraus in das Böse verirrte, ohne daß darum die daraus resultirende Unähnlichkeit mit Gott eine Vernichtung der Natur wäre, sondern bloß ein Mangel derselben: um die Rückkehr von diesem Abfalle mit einem Worte zu bezeichnen, so läßt sie sich begreifen als eine Zukehr zum göttlichen Worte (83. Pred. üb. d. Hohl.), durch das die Seele umgestaltet, und dem sie gleichgestaltet werden soll. Das Mittel, wodurch dieß allein bewerkstelligt werden kann, ist die Liebe. Diese muß, wenn sie irgend auf Vollkommenheit Anspruch machen will, nothwendig gegenseitig seyn; auf beiderseitiger Uebereinstimmung beruhen, so daß also die durch die Gnade verliehene Aehnlichkeit mit dem Worte auch zu einer Aehnlichkeit aus freiem Willen wird, indem die Seele liebt, wie sie geliebt wird. Eine solche gegenseitige Liebe ist eine wahrhafte Vermählung, eine geistige und heilige Ehe. Die particuläre persönliche Existenz thut dabei der Uebereinstimmung des Willens von keiner Seite Abbruch; denn die Liebe weiß nichts von

Ehrfurcht, sie ist sich selbst genug; sie liebt nur Das, was sie liebt, und etwas Anderes kennt sie nicht. Dazu kommt, daß der Liebende, nämlich das Wort Gottes, die Liebe selbst ist; denn Gott ist die Liebe. Ihm gebührt zwar auch Ehre und Ruhm: allein ohne die Liebe ist die Ehre Schmeichelei. Ihm gebührt Furcht: aber diese ist knechtisch ohne die Liebe. Die Liebe allein genügt für sich, gefällt um ihrer selbst willen. Sie bedarf äußerlich keines andern Grundes, keines andern Gewinns. Ihr Gewinn ist ihre Uebung: ich liebe, um zu lieben. Lautere Liebe ist nicht lohnsüchtig, nährt sich nicht von Hoffnung. Allein der Liebende ist nicht die Liebe; die Seele und das Wort strömen nicht in gleicher Fülle; eben so wenig als der Dürstende und die Quelle; und doch wenn das Geschöpf von ganzem Wesen liebt, liebt es vollkommen, weil ein Ganzes da ist (l. c.). Nur darf man nicht wähnen, solche selige Frucht der Liebe lasse sich mit einem Male und ohne weitern Kampf gewinnen. Wollen wir zu dieser Liebe und durch sie zu Gott gelangen; so müssen wir mit Christo aus den Thälern der Sünde in vier Tugenden aufsteigen. Aus den Schluchten der Schandthaten und Verbrechen gelangen wir zuerst auf den Berg der Keuschheit, durch eine dreifache Enthaltsamkeit: der Glieder, der Sinne und der Neigungen. Von da erhebt man sich zum Berge der Unschuld, auf welchem das Gesetz gilt: was du nicht willst, daß dir die Leute thun, das thue du auch Andern nicht! Hier sind wir schon gerecht; aber wir haben erst Verfolgungen zu erdulden, und deßhalb müssen wir auf den Berg der Geduld steigen: ein steiler, spitzer und wüster Berg! Es bleibt nun noch der Berg der Berge, der Berg des Friedens, übrig; wer dahin gelangt, der ruht schon in Gott (61. Pred.). Hier ist gleichfalls wieder mehr der praktische Gesichtspunkt festgehalten, der uns in ähnlicher Weise in den sieben Graden, die in der 118. Predigt aufgezählt sind, begegnet. Hier schreitet die Seele durch Reue, Bekenntniß, Sehnsucht, Abwerfung der Eigenheiten, Verläugnung des eigenen Willens, freiwillige Unterwerfung fort zur Standhaftigkeit, die am nächsten zum Ziele führt. Mehr von der theoretischen, oder betrachtenden Seite geht Bernhard aus, wenn er die mystische Erhebung in der vierten Himmelfahrtspredigt folgenden Stufengang nehmen läßt: 1) Betrachtung heiliger Gegenstände und der Herrlichkeit Gottes; 2) Nachdenken und Erforschung der

Wahrheit aus den Lehren des Evangeliums; 3) Gebet, das uns den guten Willen dazu verleiht, worauf im ersten Grade unser Gemüth gerichtet war, und was wir im zweiten kennen lernten; 4) Ertödtung des Fleisches: denn wer in den Himmel aufsteigen will, muß sich erst über sich selbst erheben; 5) Verachtung der Welt, damit man nicht nur über sich selbst, sondern auch über die ganze Welt erhaben ist; 6) Anschauungen Gottes, Auflösung in Gott (4. Himmelfahrtspred.).

Diese Einheit mit Gott ist theils ein Schauen Gottes, theils eine Auflösung in Gott. Unverkennbar bezieht sich das Seyn in Gott auf die durch die Liebe vermittelte Einheit des endlichen Subjects mit dem absoluten Geiste; das Schauen dagegen auf die in der Contemplation angestrebte Einigung. Freilich müssen wir uns bis zur Auflösung des Leibes mit der Betrachtung begnügen, die es mit der Erforschung der Wahrheit zu thun hat: die Anschauung, oder das unmittelbare Schauen Gottes, als Besitz der Wahrheit, wird uns erst künftig zu Theil. Dessenungeachtet gibt es Augenblicke im irdischen Daseyn, wo selbst diese Schranke, die den Himmel von der Erde trennt, durchbrochen zu seyn scheint, und wie es zuweilen Einem, oder dem Andern vergönnt ist, seiner selbst ledig und los in unaussprechlicher Liebe in Gott umgewandelt zu werden; so kostet Mancher, entrückt im Fluge der Betrachtung, wenn auch nur das geringste Maaß von der Wonne himmlischer Seligkeit. Sofern er neben der freien Entschließung, die jeder Gerechte besitzt, obschon nur selten und auf Augenblicke das freie Gefallen gewinnt, hat er einen Vorschmack Dessen, das zukünftig ist, nämlich der Seligkeit (B. d. Gnade u. Wahlfr. C. 5). Manchmal erscheint der ihn eifrig suchenden Seele der himmlische Bräutigam; jedoch nicht unter einer Gestalt, weil er noch nicht geschaut wird, wie er ist; geschaut wird er nur, wie er will, denn er muß die Gabe seiner unmittelbaren Gegenwart nach den verschiedenen Bedürfnissen der Seele einrichten (31. Pred. üb. d. Hohl.). Je ähnlicher wir ihm sind, desto vollkommener erscheint er. Vollkommen wird diese Selbstoffenbarung, oder Gegenwart Gottes, und mit ihr die Seligkeit des Menschen seyn, wenn er erscheint, wie er ist; oder vielmehr, wenn er nicht mehr erscheint, sondern in seinem realen Seyn geschaut wird. Dieses Schauen Gottes selbst aber ist identisch mit dem Seyn in Gott. In dem-

selben Verhältniß, in welchem der Begriff Gottes, so lange er erscheint, durch die Formen seiner Erscheinung sich verhüllt, und nicht nach seinem absoluten Inhalte gegenwärtig ist; ist auch das Schauen Gottes ein unvollkommenes, weil die Anschauung nur die eine Seite des menschlichen Geistes betrifft, während das Seyn den realen Begriff des Menschen in der Vollständigkeit seines Wesens ausmacht. „Gott schauen wie er ist, heißt nichts Anderes, als Seyn, wie er ist. Die zahllosen Erscheinungsformen der geschaffenen Dinge sind nur Strahlen der Gottheit, die beweisen, daß Derjenige wahrhaft ist, von dem sie sind, ohne jedoch vollkommen zu erklären, was er ist. Etwas von ihm siehst du wohl, aber nicht Ihn" (31. Pred. üb. d. Hohl.).

Das Seyn in Gott darf indessen nicht gedacht werden als eine Wesenseinheit, oder völlige Vergottung der menschlichen Natur, und Bernhard unterscheidet in dieser Beziehung streng zwischen dem Seyn des Wortes in Gott und der Einheit des Menschen mit diesem. Auch abgesehen davon, daß die Einheit der Seele mit Gott, die Umwandlung derselben in Gott ausdrücklich von ihm so gefaßt wird, daß das Selbstbewußtseyn damit keineswegs aufgehoben sey, da ja die Seele als unsterblich unmöglich je ohne Selbstbewußtseyn seyn könne, widrigenfalls sie aufhören würde, Seele zu seyn (B. der Betr. V, 12): ist diese Einheit immer erst eine gewordene, und somit auch nicht absolut. Der Sohn ist eins mit dem Vater, d. h. es besteht zwischen Beiden Einheit des Wesens und der Natur; der Mensch ist nur einig mit Gott, so daß Jeder von Beiden sein besonderes Wesen und seine besondere Natur hat. Die Wesenseinheit wird nicht, kommt nicht zu Stande; sondern sie ist von Ewigkeit her. Seyn und Natur, wie Wollen und Seyn, sind bei dem Vater und dem Sohne identisch; so zwar, daß der Vater ganz im Sohne und der Sohn ganz im Vater wohnt; die Liebe, durch die der Mensch in Gott und Gott in dem Menschen ist, wirkt nur Uebereinstimmung, nicht aber Wesenseinheit: ein Unterschied, der durch einig (unus) und eins (unum) ausgedrückt wird. Das Einigseyn, oder die Einigung des Menschen mit Gott bezeichnet ein inniges und harmonisches Verhältniß der beiderseitigen Gesinnung, kommt erst durch Zusammensetzung, oder Verbindung zu Stande, und erfordert zum Mindesten zwei Willen: Vater und Sohn dagegen sind wahrhaft und ausschließlich

22 *

Eins. Die als Einigung zu begreifende Einheit zeigt sich somit näher bestimmt als die Gemeinschaft des beiderseitigen Willens und Uebereinstimmung in Liebe. Wer in Gott bleibt, weil er von Gott geliebt wird, zieht hinwiederum durch Liebe Gott zu sich herab, so daß Beide einander inwohnen; der Mensch ist von Ewigkeit in Gott, weil von Ewigkeit her geliebt; Gott im Menschen von der Zeit an, da er von dem Menschen geliebt wird (71. Pred. üb. d. Hohl.). Dieses beiderseitige Inwohnen wird ein bleibendes und ewiges seyn, wenn Gott Alles in Allem ist, somit im Menschen vom Menschen nichts mehr zurückbleibt. Das Wesen bleibt: aber in anderer Gestalt, Herrlichkeit und Macht.

§. 3.

Die contemplative Form.

Die Unmittelbarkeit, womit sich das Denken in der Contemplation auf das durch die Welt oder die absolute Idee erregte Gefühl bezieht, muß sich nothwendig auch in der Form ausprägen, in welcher das contemplative Denken den Inhalt der göttlichen Offenbarung sich zum Bewußtseyn bringt, und wissenschaftlich aus sich reproducirt. Je enger die Grenzen waren, in welche Bernhard durch den traditionellen Kirchenglauben eingeschlossen war, desto freier bewegte er sich auf dem unbeschränkten Felde der Exegese. Zwar hat schon die Allegorie einen weiten Spielraum für ihre Erklärungen: indessen findet sie an den Formen und Momenten, in welchen die absolute Idee sich besonders darstellt, ein Maaß und eine Schranke. Darin liegt aber zugleich auch ihre Unvollkommenheit; denn diese Schranke ist nicht durch den freien Gedanken selbst gesetzt, und eben so wenig für das denkende Subject; sondern es ist die Verendlichung der Idee selbst, die sich aus der Beschränkung in ihre ideale Substanzialität zurücknimmt. Darum kann bei diesem allgemeinen Processe von einer besondern und bestimmten Beziehung der Offenbarung auf das Subject gar nicht die Rede seyn, und so lange dieses der Inhalt der h. Schrift in seiner historischen Form auf sich selbst, oder auf die besondere Zuständlichkeit des individuellen Geistes bezieht, ist es noch unter dem Joche des Buchstabens und noch nicht frei geworden durch den Geist. Dieß ist der Widerspruch der Allegorie, daß Inhalt und

Form in unvermittelter und widersprechender Weise sich gegenüberstehen, und das gläubige Subject von vornherein darauf verzichten muß, durch die Vermittelung der christlichen Lehre den Begriff seiner individuellen Freiheit zu realisiren.

Diesem Mangel ward in der Mystik des traditionellen Kirchenglaubens dadurch begegnet, daß die Idee des Gottmenschen in ihrer realen Wirklichkeit begriffen, und darum auch seine Offenbarung auf das gläubige Subject selbst bezogen wurde. Dieß geschah nun aber nicht in der Weise des unbefangenen Glaubens; sondern weil die Mystik nothwendig speculativ seyn muß, setzte man den historischen Inhalt in ein immanentes Verhältniß zu dem endlichen Geiste. Die Contemplation kennt kein anderes Gesetz oder Princip, als ihre Unmittelbarkeit; und so kam es denn, daß Bernhard der h. Schrift einen eben so willkührlichen Sinn unterlegte, als er sich überhaupt in der freien Beziehung des Subjects auf die göttliche Offenbarung durch keine bestimmte Norm des Gedankens hatte binden lassen. Im Allgemeinen betrachtet er die ganze Geschichte Christi als den factischen Typus für den sittlichen Zustand der Gläubigen. Jede Thatsache enthält ein Vorbild zur Nachahmung für die Kirche und ihre Mitglieder; ja die evangelische Geschichte läßt sich überhaupt figürlich begreifen, so daß Dasjenige, was ursprünglich am Haupte geschichtlich sich ereignete, für den Glauben an seinem Leibe, oder an seinen Gliedern als sittlicher Zustand fortbesteht (58. Pred.). Dieß ist jedoch nicht so gemeint, als ob damit die historische Bedeutung wegfiele: im Gegentheil besteht sie zunächst und ursprünglich mit dem ganzen Gewichte historischer Facticität, die als göttliche Offenbarung ihre Glaubwürdigkeit in sich selbst hat. Dabei wurde Bernhard von dem ganz richtigen Gedanken geleitet, daß, wie überhaupt die Erscheinung Christi nicht als bloßes Factum begriffen werden könne, sondern als höherer Typus für die Realisation des Begriffs der Menschheit, mit andern Worten, für die Wiedererlangung der Aehnlichkeit mit Gott betrachtet werden müsse: so auch jedes einzelne Ereigniß in einer immanenten Beziehung stehe zum Leben der Kirche. Was das Haupt äußerlich an sich darstellte, müssen die die Glieder als eine Aufgabe für ihren innern Seelenzustand betrachten, durch deren Lösung sie in die angestrebte Lebensgemeinschaft mit ihrem Erlöser treten. Hieraus ergibt sich als nothwen-

dige Folge, daß Bernhard die Offenbarung des alten Testaments für unvollkommener hält, als die des neuen Testaments, weßhalb er auch in seinem Tractate an Hugo von St. Victor (C. 3.) ausdrücklich erklärt, der erstern sey nicht in allen Stücken derselbe Glaube beizumessen, wie den neutestamentischen Erzählungen. Um so freier ist natürlich auch seine Erklärungsweise des alten Testaments, bei der er manchmal den historischen Standpunkt ganz aus dem Gesichte zu verlieren scheint; ohne daß er deßhalb zu der unbestimmten und substanziellen Allgemeinheit der Areopagitischen Exegese, oder zu dem Idealismus der Form, nach welchem der Inhalt der h. Schrift keinen andern Zweck hat, als in seiner natürlichen Bedeutung negirt und aus seiner concreten Besonderheit heraus in die ideelle Allgemeinheit der Idee übersetzt zu werden, einen Schritt rückwärts machte. Bei ihm, wie überhaupt bei der Mystik des Kirchenglaubens, geht die Unbestimmtheit der symbolischen Form in die gewußten und concreten Unterschiede differenter Bedeutungen aus einander, und was in der Allegorie als ein unadäquates Verhältniß zwischen Form und Inhalt begriffen wird, gestaltet sich zu einem entsprechenden Ausdrucke, indem die objective Erscheinung in ihrer Realität anerkannt, sodann aber in ihrem Grunde durchbrochen und in die concrete Allgemeinheit des subjectiven Denkens und Handelns übertragen wird. Indem daher die kirchliche Mystik die in der h. Schrift ursprünglich niedergelegte und durch die Tradition fortgepflanzte Offenbarung zu ihrer Voraussetzung hat, ist ihr die persönliche und leibliche Erscheinung Christi eine ausgemachte Thatsache, die sie sich durch die Allgemeinheit der Idee der Erlösung nicht schmälern läßt. Sofern nun die Offenbarung des alten Testaments als eine Vorbereitung auf Christum betrachtet werden muß, und somit zunächst in Beziehung auf die Person des Messias einen typischen Sinn hat, sind der mystischen Erklärung die Hände um so weniger gebunden, da sie sofort den im Fleisch gewordenen Logos wirklich gewordenen Ektypus des alttestamentischen Typus in den Antitypus des gläubigen Bewußtseyns umzusetzen hat. Doch auch auf diesem unbeschränktem Gebiete muß die Erklärung vom historischen Sinne ausgehen, ohne darum genöthigt zu seyn, dabei stehen zu bleiben. Im Gegentheil ist es ihr eben so wesentlich, die typische Bedeutung Christi als eine vom einzelnen Subjecte zu realisirende

anzuerkennen. Je nachdem nun das System, von der historischen Grundlage ausgehend, sich speculativ verschieden gestaltet, wird auch die Form, in welcher es die göttliche Offenbarung sich zum Bewußtseyn bringt, diesem philosophischen Charakter entsprechen. Wenn daher Bernhard, nachdem er den Begriff der Freiheit zunächst in seiner formellen Allgemeinheit als die objective Bedingung für die Wirksamkeit der in der Erlösung sich dem Menschen mittheilenden göttlichen Gnade festgestellt hat, eben diese menschliche Freiheit in der Liebe subjectiv werden, den ihr von Oben mitgetheilten Inhalt in sich aufnehmen und in selbständiger Weise darstellen läßt; worauf die Contemplation diese nur den Willen betreffende Richtung auf das Ewige in das vernünftige Denken einträgt und bis zur intellectuellen Anschauung weiter führt: so muß nothwendig auch die h. Schrift, als die objective Norm der Offenbarung, in diesem Sinne gedeutet werden. So wenig die Fülle der in Christo erschienenen Gnade Gottes eine erlösende Kraft hätte, wenn der freie Wille des Menschen dieselbe nicht in sich wirken ließe; eben so wenig kann das historische Factum für sich allein, somit auch nicht die geschichtliche Erscheinung des Erlösers, eine Bedeutung haben, wofern es nicht aus seiner Objectivität heraus in das Subject eintritt, innere Thatsache des Bewußtseyns wird. Ist nun die in der Liebe sich darstellende sittliche Natur des Menschen zunächst das receptive Vermögen für die in das Innere des Menschen geschehende Einsprache des Göttlichen, so folgt daraus, daß neben und mit der historischen Bedeutung auch eine moralische gegeben ist, die sich auf die sittliche Natur des Menschen bezieht. Doch auch bei diesem moralischen Sinne der Schrift wird nicht stehen geblieben; wie die Liebe, als bewegte Thätigkeit, in die stille Ruhe der Contemplation eingeht, bis sich beide Momente in der Unmittelbarkeit intellectueller Anschauung zur Einheit verbinden: so setzt die Contemplation die mystische Erklärung voraus. Demgemäß bekommen wir eine dreifache Erklärung der h. Schrift: eine historische, moralische und mystische; und diese Eintheilung finden wir wirklich in der 92. Predigt. „Man wird mich wohl nicht," sagt Bernhard (51. Pred. üb. d. Hohl.) „wegen der Verschiedenheit der Erklärung tadeln, wenn nur desto Mehrere Erbauung darin finden, je mehrere Erklärungen herausgedeutet werden. Denn die Schrift muß der Liebe dienen zu verschiedenem

Gebrauch nach den verschiedenen Bedürfnissen des Geistes, sowie das Wasser zu verschiedenem Gebrauch unserem Körper dient, nach den verschiedenen Bedürfnissen."

Das Gepräge eines solchen freien, dem jeweiligen Bedürfniß sich anschließenden Ausdrucks trägt auch Bernhards eigene Sprache. Mit demselben Rechte, womit der h. Antonius sagen konnte: mein Buch ist die Natur der erschaffenen Dinge, die mir vor Augen schwebt, so oft mich verlangt, Gottes Wort zu lesen; — pflegte Bernhard in spätern Jahren sich wiederholt zu äußern, er habe keine andern Lehrer gehabt, als die Buchen und Eichen; und man muß gestehen, daß er auf die Stimme dieser Lehrer fleißig gehört, die Sprache der Natur trefflich verstanden hat. Alles ist bei ihm naturwüchsig; jeder Ausdruck der treue Reflex des Naturlebens. Mit derselben Unmittelbarkeit und Lebendigkeit spiegelte sich auch das menschliche Leben und Treiben in seinem Innern ab. Nicht erst durch Abstractionen und Reflexionen, nicht durch den Formalismus einer logischen Entwickelung sucht er Herr seines Gegenstandes zu werden; ohne lange Umschweife faßt er ihn frisch an, und steht mit einem Male mitten auf dem Felde der Untersuchung. Dabei dient ihm die h. Schrift fortwährend als Anhaltspunct; ihre Auctorität verliert er nie aus dem Gesichte. Allein eben so unmittelbar wie das Leben der Natur und des Menschen greift er auch ihre Lehren auf, deren reichster Schatz, in Folge unausgesetzter Beschäftigung mit diesem heiligen Buche, ihm bei jeder Gelegenheit zu Gebot steht. Nicht genug kann man die Geschicklichkeit bewundern, womit er die göttlich geoffenbarten Wahrheiten in den Bereich seiner Untersuchungen zieht, und für seinen Zweck benützt; und schwerlich dürften sich viele Beispiele aufweisen lassen, daß ein fleißiges Studium der h. Schrift in einem so hohen Maaße belohnt wurde. Nirgends vermißt man das erbauliche Element, und selbst da, wo seine Speculation sich des abstracten Gedankens nicht erwehren kann, spricht er zum Herzen, weil es ihm von Herzen geht. Um so weniger kann aber auch von einer methodisch-wissenschaftlichen Entwickelung die Rede seyn. Er folgt lieber dem unmittelbaren Impuls seines religiösen Gefühls, und wie sich dieses überall als gesund und lebenskräftig erweist, so ist auch seine Sprache blühend, edel und lebendig. Er ist voll Witz und Bildern; schildert die zartesten und innersten Verhältnisse wahr und

ergreifend; seine Ermahnungen und Warnungen sind von der hinreißendsten Wirkung. Besonders liebt er kurze, abgebrochene Sätze, in welchen der in Frage stehende Gegenstand bündig und faßlich entwickelt wird, und man könnte ihn in dieser Beziehung den Tacitus des Mittelalters nennen. Nur ist er nicht wie diese eiserne Römerseele durchgängig Herr seiner Stimmung und seines Ausdrucks. Manchmal überwältigt ihn das Gefühl einer überströmenden Begeisterung, für die er nicht immer das rechte Wort zu finden weiß, weßhalb er sich auch nicht überall frei von Künstelei und schwülstiger Empfindsamkeit erhält (Schmid, S. 192. Neander, S. 11.) Eben so hat der Anfang seiner Erörterungen häufig einen gesuchten, preciösen Anstrich, der Einen unwillkührlich auf den Gedanken bringt, der gewaltige Prophet habe sich einer allgemeinen Schwachheit seines Zeitalters nicht ganz zu entziehen gewußt, und den so hochgefeierten rhetorischen Künsten, nicht ohne einige Selbstgefälligkeit, seinen Tribut erstatten wollen. Manche gezwungene und gesuchte Wortspiele und barocke Antithesen bestärken diesen Verdacht. Indessen ist dieß keine besondere Eigenthümlichkeit seines Styls, sondern mehr nur eine vorübergehende Laune, der er sogleich entsagt, wenn er, so zu sagen, recht warm wird, oder zu einem neuen Gegenstande der Untersuchung übergeht. Auch in der Sprache zeigt er die größte Verwandtschaft mit Augustin, dessen dogmatischem Systeme er mit entschiedener Vorliebe sich anschloß.

Zweite Abtheilung.

Hugo von St. Victor, oder die principielle Mystik des traditionellen Kirchenglaubens.

Einleitung.

Bernhards Contemplation läßt sich betrachten als der gelungene Versuch, mit der ganzen Kraft einer energi-

schen Subjectivität den Inhalt des überlieferten Kirchenglaubens ohne alle Vermittelung speculativ zu reproduciren. Durchgängig läßt er sich von den Eindrücken bestimmen, welche die Welt, oder die Idee des Absoluten in seinem Gefühle hervorrufen, und er kennt daher auch keine andere Norm der Wahrheit, als die Thatsache, wie sie sich in der Unmittelbarkeit seines Bewußtseyns reflectirt. So könnte es scheinen, seine Mystik sey wesentlich subjectiver Natur, in welcher Gestalt uns das mystische Bewußtseyn erst auf dem eigentlich deutschen Boden, bei Eccard und seinen Schülern und Nachfolgern begegnet: allein dieß scheint nur so. Denn Bernhards Contemplation ist zwar in sofern subjectiv, als sich in derselben die Speculation unmittelbar auf das Gefühl bezieht: dabei darf man jedoch nicht vergessen, daß der Inhalt des Gefühls schlechthin ein gegebener, die objective Substanzialität des Kirchenglaubens, ist. Dadurch aber mußte nothwendig ein Widerspruch in sein System kommen, der sich in seinem Leben eben so sehr, als in seinen Schriften nachweisen läßt: der Widerspruch zwischen dem objectiven Inhalte und der subjectiven Form, zwischen der Offenbarung und dem Bewußtseyn. Für letzteres gibt es nämlich kein Gesetz, durch das dasselbe bei Aneignung der göttlichen Offenbarung geleitet würde: ein Gesetz, das eben so sehr objectiv, d. h. dem durch das Bewußtseyn anzueignenden Gegenstand entnommen seyn, als dem begreifenden Geiste entsprechen müßte. So geschieht es, daß der größere, oder geringere Grad von Bildung, von innerer und äußerer Erfahrung den einzigen Maaßstab und die ausschließliche Bürgschaft für die Wahrheit und Lauterkeit des contemplativen Schauens enthält; und so hoch auch Bernhard in dieser Beziehung nicht nur über den meisten seiner Zeitgenossen, sondern überhaupt in der Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewußtseyns steht, so ist doch sein ganzes Verfahren von einem bedeutenden Grade willkührlicher Bestimmungen nicht frei zu sprechen. Daher hat man es sich zu erklären, daß er bei der unbegrenzten Hochachtung vor dem Buchstaben der h. Schrift, in der Benützung und Erklärung biblischer Stellen nur eigenem Gutdünken und seinem allerdings sehr feinen subjectiven Gefühle folgt, ohne daß die historische, moralische und mystische Erklärungsweise irgend einer bestimmten Regel unterworfen wäre. Dasselbe gilt von der Art, wie er den durch die Tradition zum

Kirchenglauben erweiterten Inhalt der h. Schrift contemplativ auffaßt. Auch hier ist es ihm nirgends um die aus dem Begriffe der Tradition von selbst sich ergebende Vermittelung zu thun; sondern wie er die Bibel mit der naivsten Unbefangenheit ganz nach seinem Sinn und Dafürhalten erklärt: so nimmt er auch den Kirchenglauben, wie er ihn gerade vorfindet, wie er ist, ohne zu bedenken, daß derselbe geworden ist. Sucht er ihn gegen häretische Irrthümer zu schützen; so geschieht dieß wiederum nicht in systematisch-wissenschaftlicher Weise, d. h. nach allgemeinen Begriffen und Kategorien, sondern nach Bestimmungen, wie diese dem subjectiven Denken sich zufällig an die Hand geben. Daher ist bei ihm von einer Ausgleichung verschiedener, oder sich entgegenstehender Ansichten über das Dogma, worin Erigena eine so geistreiche Gewandtheit an den Tag legt, nicht die Rede; sondern die einzelnen Lehrbestimmungen werden immer so festgehalten, wie sie sich im Allgemeinbewußtseyn der Zeit ausgeprägt haben. Dieß gibt Bernhards Erörterungen unverkennbar eine Befangenheit, der man es leicht anmerken kann, daß freie wissenschaftliche Untersuchungen ihm darum verhaßt sind, weil er sich denselben nicht für gewachsen hält, obgleich er sich bei seiner Polemik stets von dem richtigen Gefühle leiten läßt, daß Versuche, wie sie von Abälard und Gilbert gemacht wurden, für den Kirchenglauben nothwendig gefährlich werden müssen. Diese Befangenheit fällt da weg, wo er durch die Lehrbestimmungen des kirchlichen Dogmas nicht mehr besonders gebunden ist, sondern nur den allgemeinen Inhalt der christlichen Lehre vorauszusetzen hat: hier überläßt er sich unbedingt dem freien Genius des Gedankens, weiß mit bewunderungswürdigem Scharfsinne einen Gesichtspunkt aufzustellen, der ein interessantes Licht auf den in Frage stehenden Gegenstand wirft; wie denn überhaupt der sichere Tact eines frommen und tüchtigen Gefühls ihm überall zu Statten kommt. Je überraschender indessen solche Untersuchungen sind; desto mehr erscheinen auch sie wieder in dem Lichte subjectiver Auffassung: nirgends ein allgemeines Gesetz, aus dem die besondern Momente mit Nothwendigkeit resultirten; nirgends ein bestimmtes Princip, das den einzelnen Gedanken als der normirende Leitfaden zu Grunde läge. Deßhalb darf man übrigens keineswegs glauben, dieser Mangel an Vermittelung sey eine Folge völliger Unbekanntschaft mit den frühern Schriftstellern und Kirchen-

lehrern: im Gegentheil zeigt Bernhard einen für jene Zeit nicht unbedeutenden Grad von Belesenheit, wie er denn sogar die Classiker in den Bereich seiner Untersuchungen zieht; nur daß er sich durch ihre Auctorität nicht für gebunden hält: eine Regel, von der allein Augustin bei ihm eine Ausnahme zu erleiden scheint. Selbst der Areopagite wird auf der Seite liegen gelassen, während schon Bernhards nächste Nachfolger den vielfachsten Gebrauch von den Areopagitischen Schriften machen und überhaupt ein inniges Verhältniß zu diesem Stifter der christlichen Mystik an den Tag legen.

Nicht weniger fehlt es bei Bernhard durchaus an einer vermittelnden Ausgleichung zwischen der ruhigen, in sich zurückgezogenen Contemplation und der bewegten Thätigkeit des Lebens, die bei ihm immer wieder als divergirende Richtungen aus einander laufen. Kaum daß er aus dem beunruhigenden Getümmel der Welt in der Stille des einsamen Klosterlebens den ersehnten Frieden gefunden; treibt es ihn mit magischer Gewalt wieder hinaus in die stürmischen Wogen, von denen Kirche und Staat in unablässigen Conflicten umgetrieben wurden; und hat er sich nun in diesem Kampfe mit lebendiger Jugendkraft abgemüht, zieht ihn das gewaltige Verlangen seines Herzens wieder zurück in das abgeschlossene Stillleben klösterlicher Zurückgezogenheit. Nur eine andere Form desselben Gegensatzes, der hier als äußeres und inneres Leben fixirt ist, zeigt sich mehr in theoretischer Weise bei der Liebe, als Grundbedingung des christlichen Lebens, und der ihr gegenüberstehenden Betrachtung. Dessenungeachtet haben wir bereits für die Ueberzeugung Raum gewonnen, daß dieser Gegensatz nirgends zum Widerspruch fortgeht, sondern immer nur die Form, nicht aber die Sache betrifft.

So hatte die christliche Mystik bereits zwei Stadien durchlaufen, und das dritte auf eine Weise eröffnet, die von der Zukunft alles Gute erwarten ließ. Beim Areopagiten ist der Inhalt der göttlichen Offenbarnng noch eben so substanziell und unbestimmt, wie die Beziehung, in welche sich das Subject zu demselben setzt. Er weiß von keiner organischen Gliederung und systematischen Entwickelung des Dogmas, die seinem Zeitalter überhaupt beinahe durchgängig fremd waren. Das Christenthum ist ihm ganz allgemein die durch Christum zu Stande gekommene Erlösung, deren

Idee äußerlich sich eben so realisirt, wie sich der in sich verschlossene Begriff Gottes in der himmlischen Hierarchie objectivirt hat. Neben diesen besondern Momenten der Idee in ihrer Erscheinung hat das Einzelne, als solches, keinen wahren Bestand; denn selbst der Hierarche, auf dessen Persönlichkeit die größte Bedeutung zu fallen scheint, ist nichts weiter, als der Träger der allgemeinen Idee in ihrer rückgängigen Bewegung; wie auch Christus selbst, durch den dieser ganze Proceß vermittelt ist, seiner persönlichen Erscheinung nach zwar anerkannt, aber nicht speculativ begriffen und als Mittelpunkt in das System gestellt ist. Diesen Widerspruch wollte Erigena dadurch lösen, daß er den Begriff des Menschen zur Hauptsache machte, und die allgemeine Idee neben ihrer idealen Besonderung in der Trinitäts- und Engellehre sich schöpferisch in der menschlichen Persönlichkeit actualisiren ließ: allein der Begriff des Menschen ist bei ihm eben nur der allgemeine Begriff der Menschheit, und nicht die reale Umschreibung persönlicher Existenz. Jeder Schritt über die Allgemeinheit des Begriffs hinaus ist ihm ein Abfall vom Göttlichen: nur der ideale Begriff hat Werth und Bedeutung, nicht aber seine reale Exposition. Daraus hat man es sich auch zu erklären, daß für die menschliche Erscheinung Christi sich keine rechte Stelle findet; seine gesammte Thätigkeit beschränkt sich darauf, den kosmischen Proceß zu vermitteln, den durch die Sünde aus sich selbst herausgefallenen Begriff der Menschheit wieder zu seiner ursprünglichen Würde zurückzuführen.

Die substanzielle Allgemeinheit des Areopagiten und der Idealismus des Scotus ist in Bernhards Systeme überwunden. Zwar ist auch hier der Inhalt der göttlichen Offenbarung zunächst substanziell gefaßt; aber nicht in jener bestimmungslosen Substanzialität, wie bei Dionysius, sondern als die Substanz des durch fortschreitende Entwickelung in sich selbst gegliederten Kirchenglaubens, der deßhalb substanziell bleibt, weil das contemplative Denken sich denselben im Gefühle aneignet, das die äußern Eindrücke dahinnimmt, wie sie an das Subject kommen, ohne an der objectiven Form der Erscheinung, aus der dieselben resultiren, Etwas zu ändern. Deßhalb stehen sich Object und Subject unvermittelt gegenüber: die Offenbarung ist eben so substanziell, als der speculative Gedanke subjectiv. Zu einer Vermittelung beider Seiten kann es in nächster Entwickelung nur dadurch kommen, daß das überwie-

gende Gefühl an dem ordnenden Verstande ein Regulativ erhält und ein Princip aufgestellt wird, das dem Inhalte der Offenbarung eben so sehr als dem Subjecte, das sich denselben aneignet, zu Grunde liegt. Dieser Fortschritt begegnet uns in Hugo von St. Victor.

Je dürrer und leerer die Scholastik durch die immer allgemeiner werdende Verflüchtigung der Religion in Distinctionen und Sophistereien zu werden drohte; je befangener und intoleranter die Partei sich zeigte, die nur von der praktischen Anwendung der Religionslehren in dieser Zeit allgemeiner Wirren Heil für die bedrohte Kirche erwartete; desto mehr that es Noth, daß eine wirkliche, allseitige Vereinigung dieser verschiedenen Richtungen zu Stande kam. In dieser Zerrissenheit kannten die Meisten nur noch Extreme, und wenn wir es einen Mangel an Bernhards Systeme genannt haben, daß er in Uebereinstimmung mit seinem Zeitalter, das die geräuschvolle Abentheuerlichkeit des äußern Lebens und die Stille klösterlicher Zurückgezogenheit immer nur als Gegensätze betrachtete und behandelte, das Leben und die Contemplation nicht zu vereinigen verstand, sondern unaufhörlich von der einen Seite auf die andere getrieben wurde: so finden wir nun, daß derselbe Widerspruch unmittelbar auf die Wissenschaft selbst überging, indem das Studium der Dialektik und der philosophischen Disciplinen gar häufig mit der strengsten Frömmigkeit im Kloster abgebüßt wurde. Viele Gelehrte dieser Zeit verwerfen mit dem nichtswürdigen Gebrauche der Dialektik zugleich das philosophische Studium überhaupt, indem sie durch jene nur die Einsicht gewonnen zu haben erklärten, daß die Weisheit dieser Welt Thorheit sey vor Gott; oder sie ergaben sich zur Entschädigung für die verlorene Mühe einem sinnlich-genußreichen Leben, im besten Falle noch einer bloßen Empirie [1]). Hand in Hand damit ging die wachsende Verketzerungssucht; wie denn der calabrische Mönch Joachim mit demselben Ungestüm, womit Bernhard den Abälard und Gilbert bekämpft hatte, gegen den Lombarden in die Schranken trat, ohne darum dieselbe moralische, auf ein wahrhaftes Interesse an

---

1) Boulay Historia Univers. Par. II. p. 408—410. Liebner's Hugo von St. Victor, dessen fleißiger Arbeit diese Untersuchungen großentheils folgen. S. 8.

dem Kirchenglauben sich stützende Berechtigung zu besitzen. Ueberhaupt fanden sich zahlreiche Mitstreiter, nachdem einmal durch Bernhard der Kampf zwischen Scholastikern und Mystikern eröffnet war: allein die Meisten von Denen, die sich enger an ihn anschlossen, folgten mit sclavischem Sinne der von ihm eingeschlagenen Bahn, ohne den Begriff der Mystik irgend weiter zu führen. Eine allseitig versöhnende Richtung entwickelte sich zuerst in der Schule von St. Victor, zu Paris, wozu der Stifter dieser Lehranstalt, Wilhelm von Champeaux, den ersten Anstoß gegeben zu haben scheint. Als der berühmteste Lehrer der Rhetorik und Dialektik an der bischöflichen Schule zu Paris hatte er sich durch die Menge seiner Schüler genöthigt gesehen, seinen Unterricht nach der alten Kapelle von St. Victor zu verlegen, wo er in einer Gesellschaft regulärer Kanoniker des h. Augustin lebte, und sich somit für eine ernstere, religiös-praktische Richtung entschied. Indessen war er im Kampfe mit seinem ehemaligen Schüler Abälard bald wieder in das weltliche Treiben hineingezogen, ohne daß dieß auf das Gedeihen seiner Schule eine nachtheilige Wirkung äußerte. Denn bald strömten aller Orten her Lernbegierige nach St. Victor, die neben gründlicher Wissenschaft auch Nahrung für Herz und Leben suchten; unter ihnen viele Adelige, in weltlicher und geistlicher Wissenschaft wohlunterrichtete Cleriker, so daß man, wie Jacobus von Vitriaco sagt, St. Victor als einen Hafen stiller geräuschloser Wissenschaft betrachtete. In dem Kloster, das bald nachher aus einer Priorei zu einer Abtei erhoben und durch königliche Freigebigkeit reich dotirt wurde, verband man strenge Ascese mit dem eifrigsten Studium, so daß das canonische Leben daselbst für das strengste galt. Bald darauf verbreitete sich das Institut nach Italien, England, Schottland, Niedersachsen, und die englische Kirche betrachtete St. Victor als das Seminar ihrer Bischöfe.

Zu diesem blühenden Zustande der Wissenschaft trug der originelle und vielseitig gebildete Geist Hugo's von St. Victor am Meisten bei. Auch sein Vaterland ist zweifelhaft, indem er nach einigen Nachrichten zu Ypern in Flandern, nach andern in Sachsen geboren wurde. Indessen scheinen die Zeugnisse für seine sächsische Herkunft, aus dem Geschlechte der Grafen von Blankenburg und Regenstein am Harzwald, zu überwiegen. Geboren wurde er im Jahre 1097, und frühzeitig in das von seinem Oheime

Reinhard gegründete Kloster der regulären Kanoniker des h. Augustin zu Hamersleben in den Unterricht gegeben. Wie fleißig und vielseitig er sich hier bildete, erzählt er selbst in seiner Anweisung zu den Wissenschaften. „Ich darf von mir behaupten,“ sagt er, „daß ich gar Nichts, was zur Bildung dienen konnte, je gering geachtet habe, sondern Manches gelernt, was andern Leuten Scherz oder Possen scheinen könnte. Ich erinnere mich recht gut, daß es mir als Knabe einmal einfiel, die Benennungen aller Dinge, die mir in den Sinn kamen, aufzuschreiben, weil ich meinte, daß man die Natur der Dinge nicht wohl erforschen könne, wenn man die Namen derselben nicht wisse. Wie oft forderte ich täglich Rechenschaft von mir selbst über Alles, was ich ausgedacht, oder gelernt, und mir der Kürze wegen mit ein oder zwei Worten auf ein Blatt bemerkt hatte; auf diese Weise wußte ich Sentenzen, Fragen, Gegenfragen, Schlüsse und ihre Lösung fast alle auswendig und an den Fingern herzuzählen. Oft dachte ich mich selbst als Advocat, nahm mir die Vertheidigung, oder den Angriff gewisser Sätze vor, und suchte dabei sorgfältig die Pflicht des Rhetors, des Redners, des Sophisten zu unterscheiden. Wie oft legte ich meine Rechenpfennige und Steinchen auf die Rechenlinien! Wie bemalte ich den Boden, eine Kohle in der Hand, mit geometrischen Figuren! Die Eigenschaften der rechten, stumpfen und spitzen Winkel; die Art, wie man durch Verlängerung der Linien und Hilfslinien ein rechtseitiges Viereck in ein Dreieck einschreibt, lernte ich auf diese Weise aus mir selbst. Wie oft wachte ich eine Winternacht durch zwischen den Vigilien, wenn es auf ein Horoskop ankam! Wie oft spannte ich Saiten über ein Stück Holz, um nach dem Verhältniß der Spannung und der Unterstützungspunkte den Schall zu vernehmen und zu messen! Das waren scheinbare Kleinigkeiten und doch war es wichtig!“ — Wider den Willen seiner Eltern blieb er im Kloster, worauf er im 18. Jahre mit seinem andern Oheim Hugo, Archidiaconus zu Halberstadt, (1115) eine wissenschaftliche Reise nach dem bereits im Rufe stehenden St. Victor antrat. Sie wandten sich zunächst nach Flandern, und hielten sich einige Zeit in der Gegend zu Ypern auf. Von da gingen sie nach Marseille, und dann erst mit einigen Reliquien des h. Victor nach Paris, wo ihnen die Anstalt, in der sie vorerst bloß ihre wissenschaftlichen Studien fortzusetzen gedachten, so wohl

gefiel, daß sie sich unter die regulären Canoniker aufnehmen ließen. Dem jüngern Hugo sagte nicht nur der wissenschaftliche Sinn zu, der das Institut belebte, sondern vorzüglich auch die treffliche Gelegenheit, die er hier zur Befriedigung seiner entschiedenen Neigung zum ascetisch-contemplativen Leben fand. Er ward Gehilfe des frommen Abts Thomas im Lehramte, und nach dessen Tod sein Nachfolger. Außer diesem Lehrberufe bekleidete er kein kirchliches Amt; wie denn auch die Chronikenschreiber nichts von seinem klösterlichen Leben zu erzählen wissen. Nur seinen Tod erzählt etwas ausführlicher sein Klosterbruder und Freund Otbert in einem Briefe an einen Schüler Hugo's, Johannes, der ihn darum sehr angelegentlich gebeten hatte. Am Tage vor seinem Tode antwortete er auf die Frage nach seinem Befinden: „Mir wird bald an Leib und Seele wohl seyn!" Otbert, der so eben von der Feier der Messe kam, mußte ihn in Kreuzesform anhauchen zum Zeichen der Mittheilung des h. Geistes. Nach dieser Handlung ward er plötzlich überaus heiter und rief: „Nun bin ich ruhig; nun stehe ich in der Wahrheit und Reinheit; nun bin ich auf einem festen Felsen gegründet, wo ich nicht wanken werde. Und wenn nun auch die ganze Welt käme mit ihrer Lust, ich würde sie für nichts achten, nichts um ihretwillen gegen Gott thun. Jetzt erkenne ich deutlich das Erbarmen Gottes über mich, so daß mir von Allem, was Gott mein ganzes Leben hindurch an mir gethan hat, nichts so lieb und theuer ist, als wessen er mich jetzt gewürdigt hat. Gelobt sey Gott der Herr in Ewigkeit!" Darauf empfing er die Absolution. In der folgenden Nacht wurde er auffallend schwächer. Doch aber sprach er, so lange ihm die Stimme nicht versagte, mit Otbert von geistlichen Dingen. Die h. Salbung empfing er in Mitten einer zahlreichen Versammlung. Als ihn Otbert darauf fragte, ob er das Abendmahl verlange, antwortete er heftig: „Mein Gott! du fragst noch, ob ich den Leib meines Herrn verlange? Eile schnell in die Kirche und bring' ihn herbei!" Wie dieß geschehen, richtete er sich mit aller Kraft vom Lager in die Höhe, hob die Hände auf, und rief: „Ich bete an meinen Herrn vor Euch Allen, und empfange ihn als mein Heil!" Darauf ließ er sich ein Crucifix reichen, küßte es, nahm die Füße des Gekreuzigten in den Mund, hielt sie lange, und sog, wie ein Kind an der Mutterbrust, das scheinbar herabfließende Blut unter vielen

Thränen. Noch sprach er mit Otbert über die Worte des sterbenden Erlösers: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist. Endlich rief er laut: „Nun, Herr, in deine Hände und deine Stärke befehle ich den Geist, den du mir gegeben hast!" Darauf schwieg er ermattet, weil der Tod herannahte. Nach einer Weile fing er wieder an, für sich zu reden. Hier enden die Mittheilungen, die in Martene et Durand Thesaurus novus Anecdot. t. V, 883—889 enthalten sind. — „Er war," sagt Thomas Cantipratanus (Liber Apum II, c. 16, n. 5), „von äußerst zartem und von Jugend auf schwächlichem Körper. Darum konnte er auch die damals gewöhnlichen Selbstgeiselungen nicht ertragen, was derselbe Schriftsteller an ihm mit den Worten rügt: „„obgleich Hugo einen äußerst lobenswerthen Wandel führte, so ließ er sich doch dadurch eine Unvollkommenheit zu Schulden kommen, daß er die Selbstgeiselungen im Geheimen, oder mit Andern im Capitel zur Strafe für die täglichen Sünden nicht an sich vollzog."" Deßhalb sollte er auch nach seinem Tode einem Klosterbruder erschienen seyn, und besonders darüber geklagt haben, daß er beim Uebergang ins Fegfeuer sehr harte Streiche habe erdulden müssen, weil er im Leben die Selbstpeinigung verschmäht."

Seine geistige Natur zeigte eine besondere Disposition zum Stillleben und eine bescheidene Schüchternheit, die ihn von jeder Theilnahme an den weltlichen Angelegenheiten zurückhielt. Um so mehr Zeit hatte er, eine glückliche Organisation, bei der alle Geisteskräfte in gleich hohem Grade vorhanden waren, allseitig auszubilden: ein Streben, das er sich von früher Jugend an zur unverbrüchlichen Pflicht gemacht hatte. Daher konnte er auch in einem Bekenntnisse, worin er Gott für die ihm verliehenen Gaben dankt, ohne Ruhmredigkeit von sich sagen: „Du hast mir gegeben einen empfänglichen Sinn, klaren Verstand, ein gutes Gedächtniß, eine beredte Zunge, Anmuth der Rede, überzeugende Belehrung, Ausdauer im Handeln, Anmuth in der Unterhaltung, Erfolg in den Studien, Glück in den Unternehmungen, Trost im Unglück, Vorsicht im Glück." Im Allgemeinen ist bei ihm, wie Liebner S. 30 richtig bemerkt, eine gewisse besondere Spannkraft des geistigen Getriebes durchgängig bemerkbar; ja man kann sagen, daß er in dem Kreise, den er sich gezogen, eine hohe und gediegene geistige Kraft zeigte. Alles Eitle, Gemeine, Leere ist ihm in inner-

ster Seele verhaßt; ein freier Schwung des Gedankens gibt allen seinen Productionen, neben ihrer Frische, Selbständigkeit und Lebendigkeit, einen idealen Charakter, der sich von leeren Begriffsbestimmungen eben so fern hält, als von der trivialen Derbheit gewöhnlicher Vorstellungen. Man könnte ihn in dieser Beziehung eine wahrhaft künstlerische Natur nennen, in der sich die Idee nach demselben Verhältnisse in der Form lebendiger Schönheit darstellt, in welchem sich die Wirklichkeit der Erscheinung zur Idee verklärt. Daher der unwiderstehliche Drang, die Fülle seiner Empfindungen und Gedanken auszusprechen, mitzutheilen; die Bereitwilligkeit, den reichen Strom seines innern Lebens aus sich zu ergießen. Deßhalb nannte man ihn auch vorzugsweise Didascalus. Diese kindliche Einfalt, die nichts mehr wünscht, als sich nur recht ausreden, jede Falte des Herzens eröffnen zu können; die offene und biedere Geradheit, womit er dem nachstrebte, was er wollte, das sagte, was er dachte, ist das untrüglichste Merkmal seiner deutschen Natur; und wenn wir auch keinen andern Beweis für seine deutsche Abstammung hätten, würde dieselbe schon durch diese eine Bemerkung, die sich jedem Unbefangenen beim Lesen der Schriften Hugo's aufdrängt, wenn auch nicht außer Zweifel gesetzt, doch mehr als wahrscheinlich gemacht. Grund genug, daß er die allgemeine Hochachtung und Liebe seiner Zeitgenossen genoß, und durch den Ehrennamen: alter Augustinus, lingua Augustini, ausgezeichnet wurde.

Hugo's ganze Individualität, der innerste Kern seines Wesens, ist beseelt und getragen von dem Gefühle der lautersten, freiesten Liebe. So viele Gegner er auch von dem Standpunkte aus, auf den er sich stellte, zu bekämpfen hatte; so mischt sich in seine Polemik doch nirgends nur ein Tropfen von Bitterkeit; nicht einmal eine Spur von Gereiztheit, oder ein Anflug jener herben Stimmung ist bei ihm zu bemerken, womit Bernhard die Angriffe auf die kirchliche Orthodoxie zurechtweist. Obschon seine Werke eine fast durchgängige Bekämpfung Abälard'scher Ideen und Grundsätze enthalten, so nennt er doch nur sehr selten diesen gefährlichen Gegner. Diese Grundkraft seines geistigen Lebens mußte sich natürlich auch in seiner Wissenschaft aussprechen, und dieß ist es, was wir oben als einen Fortschritt seines Systems bezeichnet haben. In ihm hat die kirchliche Mystik ein Princip gewonnen,

und dieses Princip ist die Liebe: die Liebe, nicht bloß als eine subjective Stimmung des Gemüths im endlichen Geiste, sondern auch als die dem absoluten Geiste in seinem Wesen und in seiner Offenbarung objectiv zu Grunde liegende Allgemeinbestimmung. Zwar ist die Liebe schon bei Bernhard der Nerv des Systems; aber noch nicht in der Form und mit dem Rechte eines allgemeinen Princips, sondern nur als Grundsatz, oder Postulat, die zwar vorausgesetzt, aber nicht begründet und entwickelt werden. Wie nun Hugo aus dem festgestellten Principe heraus ein geordnetes System der christlichen Lehre entwickelt; so bekämpft er auch bei seinen Gegnern nicht diesen oder jenen Lehrsatz, sondern den allgemeinen Grundgedanken, von dem sie sich leiten lassen. Deßhalb hat auch Liebner — nachdem er auf eine sehr scharfsinnige Weise den Beweis geführt, daß die Summa Sententiarum septem distincta tractatibus unter den Werken des Hugo identisch sey mit dem tractatus theologicus unter den Werken des Hildebert von Tours (s. Theolog. Stud. u. Krit. von Ullmann und Umbreit. Jahrg. 1831; 2. Heft; S. 254—282), und sofort die Abfassung der Summa um das Jahr 1130 gesetzt hat, da es nicht wahrscheinlich sey, daß Hugo zwei umfassende Lehrbücher, wie die Summa und sein großes Werk de Sacramentis, welches letztere ausgemachter Weise eine seiner spätesten Arbeiten ist, hinter einander geschrieben habe: — mit vollem Rechte behaupten können, mit Hugo habe die Kirchenlehre in ihrem ganzen Umfange sich zum Systeme zu gestalten begonnen, und seine Summa sey das Original für die Lehrbücher Pulleyns, Lombards und der Spätern (Liebners Hugo, S. 215 u. 219). Dem mag übrigens seyn, wie ihm will: ausgemacht ist, daß Hugo's dogmatische Werke nicht nur unter die ersten systematischen Lehrgebäude des christlichen Glaubens gehören, sondern auch für die wissenschaftliche Entwickelung des Dogmas überhaupt von dem größten Einflusse waren. Des Isidorus von Sevilla l. III. Sententiarum, und des Johannes Damascenus orthodoxer Glaube waren nur Umrisse und Entwürfe zu einem Systeme, und selbst Anselm dialectisirte vornehmlich nur über einzelne Hauptpunkte. Eigentlich systematische Inbegriffe der Kirchenlehre entwarfen erst die theologischen Lehrer an der neugebildeten Pariser Universität, wie Wilhelm von Champeaux und Abälard: aber auch diese bezweckten noch keine vollständige

Entwickelung des Dogmas und principielle Begründung desselben, sondern wollten einen Leitfaden für ihre Schüler schreiben, und zugleich das allgemein gefühlte Bedürfniß einer festern Begründung der einzelnen Lehrstücke befriedigen. Das Bewußtseyn und die Nachweisung eines innern Zusammenhanges der Kirchenlehre, die der Ueberzeugung mehr Halt und Kraft gegen Gleichgültigkeit der Gläubigen, und gegen Einwürfe der Ketzer und Ungläubigen geben konnten, finden wir erst in Hugo's Summa, die als Vorläuferin seines umfassenderen Werkes de Sacramentis betrachtet werden muß. Es handelt der erste Tractat von den drei theologischen Cardinaltugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung; vom Glauben an das Daseyn Gottes, von den göttlichen Eigenschaften, woran sogleich die Lehre von der Dreieinigkeit geknüpft ist; darauf von der Menschwerdung und Person Christi. Der zweite Tractat behandelt die Schöpfung, hauptsächlich die der Engel, nach ihrem Wesen und Beruf; im dritten wird auf den Menschen übergegangen, und die ganze Anthropologie abgehandelt. Die vier letzten Tractate haben die Sacramente des alten und des neuen Testamentes zum Gegenstande. Man sieht, wie zweckmäßig diese Eintheilung ist, weßhalb sie auch von den meisten Scholastikern im Allgemeinen beibehalten wurde. Indessen ist es nicht nur die speculative Methode, die hier und in den zwei Büchern von den Sacramenten besonders anspricht: Hand in Hand mit diesem formellen Vorzuge geht die strenge Durchführung desselben Grundgedankens, der selbst da unverkennbar durchscheint, wo es ihm hauptsächlich um formelle Begriffsbestimmungen zu thun ist. Wenn wir oben die Liebe als dieses Grundprincip bezeichnet haben; so ist dieß nicht so zu verstehen, als ob Hugo's Mystik ausschließlich auf das Praktische gerichtet wäre; sondern es ist damit der allgemeine Gedanke ausgesprochen, daß dieselbe die immanente Beziehung des absoluten Geistes zu sich selbst und zu dem endlichen, und des endlichen zu dem unendlichen als eine in der Liebe sich wirklich realisirende auffaßt. An und für sich ist die Liebe überhaupt das Grundelement der Mystik, sofern sie in der freien Selbstoffenbarung Gottes einerseits und in der freien Hingabe des Menschen an Gott andererseits ausschließlich zu einer wahrhaften Lebensgemeinschaft Beider führen kann: allein daraus folgt noch keineswegs, daß sie in dieser ihrer Bedeutung zugleich auch speculativ

begriffen seyn müsse; dieß ist erst der Fall bei Hugo. Hieraus erklärt sich zugleich die Stellung, die er den speculativen Theologen seiner Zeit gegenüber einnahm; von denen die eine Partei, Abälard an ihrer Spitze, ausgezeichnet durch eine freie auf Kritik sich stützende Gedankenentwickelung, auf der andern Seite durch eine offenbare Hinneigung zum Rationalismus, den Inhalt der absoluten Idee zu verendlichen drohte; während die andere in der Weise des Supranaturalismus und in Augustins Sinn unbedingt der Auctorität der Kirche sich überließ, und ohne weitere Prüfung den Inhalt der Kirchenlehre im frommen Glauben in sich aufnahm, und das vernünftige Philosophiren erst hinterher zur vollern Einsicht, Begründung und Vertheidigung des Glaubens anwenden wollte. Als Repräsentant dieser Partei kann uns der ehrliche, fromme und tiefe Anselm gelten. Bei Bernhard findet sich der Gegensatz noch nicht vermittelt: ihm war es eben so sehr darum zu thun, die Auctorität des Kirchenglaubens auf das Kräftigste zu wahren, als er den Inhalt desselben in der Contemplation flüssig zu machen, und wenn auch nicht durch den logischen Gedanken, so doch durch die intellectuelle Anschauung speculativ zu begreifen bemüht war. Seine Polemik gegen Abälard traf nicht sowohl die Speculation, als solche; sondern vielmehr die Verabsolutirung des abstracten Verstandes und seiner Kategorien, die ungebührliche Geltendmachung einer Vernunft, die sich nur innerhalb der Grenzen des Verstandes bewegte. Dieß bezweckte auch Hugo's feindliche Stimmung gegen Abälard und seine Richtung: allein seine Polemik beruht auf einem Principe, das nicht weniger mit Anselms einseitigem Glauben vor dem Erkennen zwar nicht in einen directen, aber doch indirecten Widerspruch kam. Auch er erkannte, daß die Vernunft an sich keine zureichende Norm für die Erkenntniß der Wahrheit sey, und daß der durch Prüfung des äußerlich Gegebenen, durch selbständiges Forschen gewonnene vernünftige Glaube (Abälards intelligere vor dem credere) die absolute Idee zuletzt ihrer objectiven Bedeutung beraube, in das subjective Bewußtseyn herabziehe: dadurch ließ er sich aber nicht abhalten, nicht nur an die Möglichkeit einer speculativen Auffassung des Christenthums zu glauben, sondern dieselbe auch systematisch durchzuführen. Dieß gelang ihm durch die Kritik der einseitigen Begriffsbestimmung und Anwendung der Vernunft, die sich bei Abälard und

seinen Anhängern vorfand. Daher die bestimmteren, engeren Grenzen, die er der Vernunft in Beziehung auf das Verständniß des Glaubens anwies; daher die in dieser Zeit einzige bescheidene, anspruchslose Gestalt seiner speculativen Theologie; daher endlich seine entschiedene Opposition gegen das Treiben der scholastischen Sophistik (Liebner, S. 176).

§. 1.

Die Idee Gottes.

Wie die Theologie seiner Zeit überhaupt, so hat auch Hugo die Auctorität schlechthin zur Voraussetzung. Allein schon bei diesem Punkte zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen ihm und der supranaturalistisch-gläubigen Richtung seiner Zeit. Während die Anhänger der letztern in der h. Schrift und Tradition die einzige objective Form der göttlichen Offenbarung verehrten; faßt Hugo den Begriff derselben viel allgemeiner, indem er darauf besteht, daß auch die heidnische Welt und das Reich der Natur Anspruch haben, als Manifestationen der göttlichen Allmacht, wenn gleich in unvollkommener Weise, zu gelten. Es ist dieß ein wahrhaft speculativer Gedanke, der als ein wesentlicher Fortschritt gegen den beschränkten Auctoritätsglauben der damaligen Zeit betrachtet werden muß, weil er auf einer richtigeren Ansicht von der Logosidee beruhte. Das Wort Gottes hat sich in der Welt nicht nur durch seine Menschwerdung geoffenbart, sondern ist überhaupt das schöpferische Wort, durch welches Gott seine Gedanken ausspricht. Aehnlich hatte auch Abälards Partei die Idee der allgemeinen Offenbarung gefaßt; ging aber bereits einen Schritt zu weit in dem Satze, daß nothwendig die äußere, geschichtliche Offenbarung wesentlich der innern Vernunftoffenbarung entsprechen müsse; daß jene, nur das äußere Element des religiösen Lebens constituirend, bloß Anregungs- und Bildungsmittel des Innern, der ursprünglichen Anlage sey; und daß mithin alle geschichtliche Offenbarung nur in ihrer erkannten Einstimmung mit dem ursprünglichen, reinen Vernunftleben in die Ueberzeugung aufgenommen werden könne. Eine solche Behauptung mußte schief ausfallen, sobald die Vernunft einseitig als bloßes Reflexionsvermögen gefaßt und zweitens übersehen wurde, daß, selbst unter der Vor-

aussetzung einer bloß dem Idealen, Göttlichen zugewandten Richtung der Vernunft, dieses Vermögen jedenfalls durch die Sünde geschwächt und getrübt ist, wodurch natürlich das Verhältniß der göttlichen Gnade zu der menschlichen Freiheit ein ganz anderes wird, als bei der erstern Ansicht.

In diesem Sinne ist Hugo's Theorie von der Universalität der Offenbarung wesentlich modificirt und beschränkt durch die Folge des Sündenfalls. Es hatte sich seit dem Ende des zehnten Jahrhunderts, zum Theil unter Mitwirkung des classischen Erigena, eine theologische Richtung gebildet, welche die Alten schätzte, und sogar öfter im Wesentlichen der Theologie von ihnen Gebrauch zu machen suchte; indessen blieben die classischen Autoren doch nur Hülfsquelle für die christliche Wissenschaft, bis Abälard, schon tiefer in das classische Alterthum eingedrungen, die Tugenden und Wissenschaften der Heiden, namentlich ihre Philosophie pries, indem er in der letztern schon viele Elemente des Christenthums zu finden meinte. Durch eine solche Ansicht kam der qualitative Unterschied des Christenthums und der heidnischen Welt in Gefahr; und wollte man consequent seyn, so mußte man am Ende sich selbst gestehen, daß bei dieser Voraussetzung der Eintritt des Christenthums in die Weltgeschichte nur ein quantitativer Fortschritt des vernünftigen Denkens sey, nicht aber eine neue Schöpfung, eine von den bisherigen Offenbarungen Gottes wesentlich verschiedene Manifestation seiner Idee. Darum war es auch dem Bernhard mit seiner Anerkennung der heidnischen Philosophie nicht recht Ernst: erst Hugo gelangte zu einem richtigen Verständniß über den Werth derselben. Er läugnete nämlich nur ihre Bedeutung für die höhere, ewige Wahrheit, und ließ ihr dagegen, insofern sie Naturwissenschaft sey, ihr volles Recht angedeihen. Ja er ging sogar so weit, zu behaupten, ohne ihr gründliches Studium könne man nicht Theolog seyn. „Die Juden verlangen Wunder, die Griechen Weisheit. Denn es gab einmal eine gewisse Weisheit, welche Denen Weisheit zu seyn schien, die die wahre Weisheit nicht kannten. Die Welt erfand jene Weisheit, und ward aufgeblasen und stolz darüber, und dünkte sich groß damit, und ward verwegen, und versprach, im Vertrauen auf ihre Weisheit, weiter hinauf bis zur höchsten Weisheit zu dringen: gleich als ob jene zu dieser der Weg wäre. Und sie stieg auf und erhob sich im Geiste, die sichtbare

Welt als eine Leiter gebrauchend, um zu dem unsichtbaren Wesen Gottes aufzusteigen. Da kam, was offenbar war von Gott, zur Erkenntniß, und ward auch von dem unreinen Herzen erkannt und gebilligt. Aber es gab noch Anderes, was nicht offenbar war; und da sie durch das, was offenbar war, das Verborgene erforschen zu können meinten, so verfielen sie über die ihnen erkennbare Wahrheit hinaus auf allerlei lügenhafte Gebilde, die nicht Stand hielten. Daher machte Gott die Weisheit dieser Welt thöricht, weil durch sie und in ihr die göttliche Weisheit nicht gefunden werden konnte. Und Gott offenbarte eine andere Weisheit, welche Thorheit schien, aber nicht war, damit die wahre Weisheit durch sie gefunden werden möchte. Christus, der Gekreuzigte, ward gepredigt, auf daß in Demuth die Wahrheit gesucht würde. Aber die Welt verachtete den Arzt: daher konnte sie die Wahrheit nicht anerkennen. Sie wollte nur die zur Bewunderung gemachten Schöpfungswerke betrachten: aber die zur Nachahmung vorgehaltenen Werke der Erlösung wollte sie nicht ehren. Denn sie erkannte nicht ihre Krankheit, daß sie in frommer Ergebung das Heilmittel gesucht hätte, sondern hielt sich in ihrem Uebermuthe für gesund, und gab sich eitle Mühe mit Untersuchungen, denen sie nicht gewachsen war. Sie glaubte außer sich zu gewinnen, und verlor in sich, und fand den nicht, der über ihr war; und stellte Meinungen auf von ihm, die sie in stolzem Sinn gefaßt hatte, damit sie nicht ohne Kenntniß des Wahren zu seyn schiene, und traf so auf ihrem Irrwege Eines und das Andere, meist Unwahres, und zuletzt sogar der höchsten Majestät Gottes gänzlich Widersprechendes und Unanständiges, damit der Irrthum recht offenbar würde. Zu Anfang hatte sie Weisheit gehabt, und sich damit groß gewußt: — zuletzt kam aber der Irrthum, da gerade die Wahrheit hätte vollendet werdet sollen. Es war gleichsam Licht auf der einen Seite, die man sehen konnte; auf der andern aber war dichte Finsterniß, darin der Fallstrick des Irrthums gelegt war, den Stolzen zu fangen. Dabei haben sie viele Denkmale einer hohen Geisteskraft hinterlassen, darin ein reicher Schatz von Kenntnissen der Tiefen und Geheimnisse der Natur niedergelegt ist; und diese ihre Leistungen ziehen wir auch allen andern der Art vor. Wir treiben die Künste und Wissenschaften, die sie durch den ihnen verliehenen Scharfsinn und Geist erfunden und der Nachwelt in

Schriften aufbewahrt haben: die Logik, die Ethik, Mathematik, Physik. Sie waren stark von dieser Seite, und fanden hier die Wahrheit; weil nämlich diese Wahrheit, die nicht die heilbringende war, von ihnen, die nicht Söhne des Heils waren, gleichsam geliefert werden mußte. Denn das ward ihnen Alles gegeben unsertwegen, denen die Vollendung vorbehalten war. Jene haben uns nur vorgearbeitet, indem sie eine Wahrheit erfanden, welche die Söhne des Heils aufnehmen sollten zum Dienste der höchsten Wahrheit. Sie sollten die Arbeit, wir den Nutzen haben (Comment. zu des Dionys. himmlischer Hierarchie I, 1; Liebner, S. 52 ff.). Wie dieses natürliche, von der Gnade noch nicht erleuchtete und vollendete Wissen der heidnischen Philosophie an sich unvollkommen war, und die anfänglich durch dieselbe gewonnene Wahrheit gerade da, wo dieselbe ihre Vollendung hätte erreichen sollen, durch den Uebermuth der endlichen Vernunft in Irrthum umschlug; so zeigt auch die Natur Gott immer nur undeutlich und von ferne. „Zwei Bilder sind dem Menschen vorgehalten worden, damit er durch sie zur Erkenntniß des Unsichtbaren gelange: das Bild der Natur und das Bild der Gnade. Jenes war die äußere Erscheinung dieser Welt, dieses die Menschheit des Wortes. Durch beide konnte Gott erkannt werden: aber nicht durch beide gleich vollkommen. Denn die Natur wies in ihrer Erscheinung wohl auf einen Schöpfer und Werkmeister; konnte aber das Auge des betrachtenden Geistes nicht durch und durch erleuchten. Dagegen die Menschheit des Heilands hatte diese erleuchtende Kraft. Durch das Bild der Natur wurde nur der seyende, durch das Bild der Gnade aber auch der wirkende Gott gezeigt. Das ist der Unterschied der weltlichen und göttlichen Theologie. Jede Theologie bedarf freilich sinnlicher Demonstrationen: aber die weltliche hat nur die unvollkommen auf Gott deutenden Schöpfungswerke, und ist daher mit Irrthum vermischt; die göttliche dagegen hat die Werke der Erlösung, die Menschheit Jesu und deren Sacramente, in welchen das göttliche Wesen viel herrlicher erschienen ist, und darum lauter und rein zu erkennen" (Liebner, S. 55). So steht die in der Erlösung erschienene Gnade Gottes einerseits der allgemeinen und unvollkommenen Offenbarung in der Natur, und der in der h. Schrift niedergelegte Inhalt der unmittelbaren Manifestation Gottes andererseits den heidnischen Philoso-

phemen gegenüber. „Es haben," heißt es in den Vorbemerkungen über die h. Schriften und Schriftsteller (C. 1), „Einige, vom Geiste dieser Welt geleitet, viel geschrieben. Selbst eine Ethik haben die heidnischen Philosophen, in welcher sie einige vom Körper der wahren Tugend abgerissene Glieder hingemalt haben. Aber in den einzelnen Gliedern ist kein Leben, weil ihnen der Leib der Liebe Gottes fehlt. Alle Tugenden machen gleichsam einen Körper aus, dessen Haupt die Liebe ist. Die Glieder des Körpers aber können nicht leben, wenn sie nicht vom Haupte aus die nöthige Lebenskraft bekommen. Darum wird allein die Schrift mit Recht die göttliche genannt, welche, vom Geiste Gottes eingegeben, den Menschen göttlich macht, indem sie ihn durch allerlei Unterricht in der Erkenntniß und im Antriebe zur Liebe Gottes zu dessen Ebenbild zurückführt. In ihr sind alle Lehren Wahrheit, alle Gebote Heiligkeit, alle Verheißungen Seligkeit. Denn Gott ist wahrhaft ohne Trug, heilig ohne Sünde, selig ohne Leid." Daher warnt er auch nachdrücklich vor der einseitigen classisch-philologischen Richtung seiner Zeit, wie überhaupt vor dem ungeistlichen Studium der weltlichen Wissenschaft.

Die eigentliche Quelle für die theologischen Wissenschaften sind somit die heiligen Schriften: doch nicht für sich, sondern in ihrem Zusammenhange mit der Tradition. Auch hierin steht Hugo vermittelnd zwischen den zwei entgegengesetzten Richtungen seiner Zeit, von denen die eine ausschließlich die Kirchenväter, die andere die h. Schrift im Auge hatte. Daß Bernhard zu der letztern gehörte, wissen wir; aber auch, daß er durch sein strenges Festhalten am Inhalte der Bibel mit sich selbst in sofern in Widerspruch gerieth, daß ihm der durch die Tradition ausgeprägte Inhalt der Kirchenlehre beinahe eben so heilig war, ohne daß es ihm gelungen wäre, Schrift und Tradition in nothwendige Uebereinstimmung zu bringen. Dieß gelang dem Hugo dadurch, daß er jeder der durch die Tradition festgehaltenen besondern Phasen in der Entwickelung des christlichen Bewußtseyns ihr Recht angedeihen ließ, und in dieser Beziehung sich zwar mitten in das Bewußtseyn seiner Zeit hinein, zugleich aber auch über dasselbe stellte, indem das Resultat der bisherigen Entwickelung nothwendig zu einer höhern Stufe führte. „Das neue Testament," sagt er, „zerfällt in drei Classen. Die erste enthält die Evangelien; die zweite

die apostolischen Briefe, Apokalypse und Apostelgeschichte; die dritte die Decretalen oder Canones, und die Schriften der heiligen und gelehrten Väter, des Hieronymus, Augustinus, Gregorius, Ambrosius, Isidorus, Origenes, Beda und vieler andern Rechtgläubigen, deren so unendlich viele sind, daß man sie kaum zählen kann. Das zeigt aber, wie heiß ihre Liebe zum christlichen Glauben gewesen, da sie zur Bestätigung desselben so viele und so große Werke der Nachwelt überliefert haben. In den Classen der heiligen Schriftsteller beider Testamente zeigt sich eine gewisse schöne Gleichmäßigkeit, indem eben so, wie nach dem Gesetz die Propheten, und nach den Propheten die Hagiographa, so nach den Evangelien die Apostel, und nach den Aposteln die Kirchenlehrer folgen. Und durch eine wunderbare göttliche Veranstaltung ist es geschehen, daß alle einzeln die Wahrheit vollständig enthalten, und doch keine Schrift überflüssig ist (Didasc. IV, 2). Alles, was durch deutliche Zeugnisse der göttlichen Schriften bestätigt ist, muß unbedingt geglaubt werden. Andern Zeugnissen kann man nach Gutdünken Glauben beimessen, oder versagen, je nachdem man ihnen Glaubwürdigkeit zuschreibt, oder nicht (de Sacram. II, p. XVIII; c. 17).

So war seine Stellung zu der biblischen und traditionellen Auctorität eine bewußte und darum freie. Das Dogma bannt er er eben so wenig in die enge Umgrenzung der h. Schrift, als in die durch die kirchliche Auctorität gezogenen Schranken momentaner Orthodoxie. Beide Begriffe der Auctorität sind bei ihm flüssig und in wechselseitiger Beziehung zu einander; und wenn er auch dem deutlichen Zeugnisse der göttlichen, d. h. für canonisch geltenden Schriften unbedingten Glauben schenkt; so macht er sich deßhalb durch seine freie Exegese nicht zum Sclaven dieser Auctorität, und vindicirt sich in Beziehung auf die andern Zeugnisse sogar ausdrücklich das Recht freier Prüfung und Kritik. Daher gilt ihm nicht jede kirchliche Auctorität gleichviel, sondern er räumt dem einen Kirchenlehrer vor dem andern einen bestimmten Vorzug ein. Seine Lieblinge sind Augustin und Gregor. Von Jenem sagt er, daß er alle übrigen an Geist und Wissenschaft übertroffen habe; von Diesem, daß man seine Schriften für die Bildung des Herzens und Lebens vor allen andern lesen müsse. Auf dem eigentlich mystischen Gebiete schließt er sich ausdrücklich der Lehre des Areopagiten an, zu dessen himmlischer Hierarchie er einen ausführ-

lichen Commentar schrieb. Hier aber offenbaren sich hauptsächlich die Früchte seines Denkens. Die Hauptgedanken des Dionysius finden sich bei Hugo meist eigenthümlich modificirt und ausgedeutet wieder. Vornehmlich suchte er dem Alexandrinischen Emanatismus und Pantheismus auszuweichen. Dieß gelang ihm um so leichter, da er nicht das ganze System des Areopagiten sich zu eigen machte, wie wir die Grundzüge desselben bei Erigena wiederfinden; sondern nur die einzelnen Momente aufgriff, und denselben eine praktische Wendung gab. Nicht sowohl um den speculativen Gedanken in seiner von dem Leben abstrahirten Identität des Denkens, als um das tiefe sittliche Bewußtseyn des christlichen Lebens ist es ihm zu thun: ein bestimmtes Merkmal der mittelalterlichen, oder deutschen Mystik, auf das bereits wiederholt aufmerksam gemacht wurde. (Liebner, S. 324).

Daß die Vernunft in dem Sinne, wie dieselbe zu jener Zeit fast durchgängig genommen wurde, nämlich gleichbedeutend mit dem reflectirenden Verstande, nicht als das dem gegebenen Inhalte vollkommen entsprechende geistige Vermögen im Menschen von Hugo gefaßt werden konnte, folgt schon aus der Stellung, die er seinen rationalistischen und supranaturalistischen Zeitgenossen gegenüber einnahm. Wenigstens spricht er derselben in der gegenwärtigen, durch die Sünde entstellten Gestalt die Fähigkeit einer vollkommenen Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge ab. Ursprünglich freilich war dieß anders, und es kann als ein Grundgedanke in Hugo's System betrachtet werden, daß er die drei Zustände des Menschen, den der Institution, in welchem er aus der Hand seines Schöpfers hervorging; den der Destitution, in den er durch eigene Schuld gerieth, und den Zustand der Restitution, in welchen er in Folge der Erlösung sich gesetzt findet, bestimmt unterscheidet. „Im Anfang," sagt er, „waren drei Dinge: Körper, Geist, Gott. Die Welt war der Körper, die Seele der Geist. Die Seele, gleichsam in der Mitte, hatte außer sich die Welt, in sich Gott, und ein dreifaches Auge erhalten: das Auge des Fleisches, der Vernunft und der Anschauung. Durch das erste schaute sie außer sich die Welt, und was in derselben war; durch das zweite sich selbst, und was in ihr war; durch das dritte Gott, und was in ihm war. Die erstere Erkenntniß war in sofern vollkommen, als sie sich auf alle sinnlichen

Dinge bezog, die zur Unterweisung der Seele und zur Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse dienen konnten. Die zweite in sofern, als sie Alles umfaßte, was den Stand, die Ordnung und die Pflicht des Menschen betraf, in Beziehung auf das, was unter ihm, in ihm und über ihm war. Die dritte endlich in sofern, als sie nicht äußerlich durch bloßes Hören, sondern vielmehr innerlich durch Eingebung erlangt wurde. Denn damals wurde Gott nicht, wie jetzt, als ein Abwesender nur im Glauben gesucht; sondern viel klarer, als ein Gegenwärtiger in der Anschauung erkannt; jedoch mit der Einschränkung, daß diese Erkenntniß zwar umfassender und gewisser war, als diejenige, die wir jetzt nur im Glauben haben, aber doch geringer als die, welche uns einst in der Herrlichkeit der göttlichen Anschauung geoffenbart werden wird. So lange also der Mensch jene drei Augen geöffnet und unverdorben hatte, sah er klar und unterschied richtig; durch die Verfinsterung der Sünde aber ist das Auge der Anschauung ganz vertilgt, und das Auge der Vernunft verdunkelt worden: nur das Auge des Fleisches ist unverdorben geblieben. Daher stimmen die Menschen leichter in Demjenigen überein, was sie mit dem Auge des Fleisches, als in Dem, was sie mit dem Auge der Vernunft sehen. Gott aber können sie gar nicht sehen, weil ihnen das Vermögen dazu, das Auge der Anschauung, fehlt" (l. c. p. 177).

Daß in dieser Eintheilung die Welt der Erscheinung als Object der durch die äußern Sinne vermittelten Anschauung, die vernünftige Natur des Menschen dem vernünftigen Erkennen, und endlich die Idee Gottes der intellectuellen Anschauung zugewiesen werden, darf man nicht so verstehen, als wäre der Vernunft von vornherein alle und jede Erkenntniß des Göttlichen abgesprochen: es soll damit nur das harmonische Verhältniß ausgedrückt werden, in welchem die geistigen Kräfte und Fähigkeiten des Menschen zu einander und in Beziehung auf die sich ihnen darbietenden Objecte standen; und nicht nur, daß dabei auch der Vernunft, wenn gleich in untergeordneter und unvollkommener Weise, ein Begreifen des Göttlichen zukommt: selbst das Auge des Fleisches enthält eine entfernte Beziehung zur absoluten Idee. Die niederere Stufe hat unabhängig für sich allein gar keine Berechtigung, sondern nur dadurch, daß sie auf die höhere hinweist, die sie implicite schon in sich befaßt. Die Natur deutet auf die Vernunft und diese hin-

wiederum auf Gott. Diese geistige Harmonie nun wurde durch den Sündenfall zu einem Widerspruche der objectiven Idee und des sie befassenden und begreifenden endlichen Geistes, in Folge dessen die intellectuelle Anschauung ganz verloren ging, das Auge der Vernunft aber so geschwächt wurde, daß dasselbe das, was es vor dem Falle leicht und vollkommen begriff, jetzt nur mit großer Schwierigkeit unvollkommen und gleichsam nur von fernher erspäht; ja daß die Vernunft damals Vieles wußte, was sie gegenwärtig nicht mehr erkennt. Deßhalb aber kann der Mensch vermittelst der Vernunft noch immer zu einer gewissen Erkenntniß Gottes gelangen; denn das natürlich Gute konnte in ihm durch die Sünde zwar geschwächt, aber nicht vertilgt werden. Hatte die Vernunft schon im ursprünglichen Zustande eine Ahnung des Göttlichen, die in der Anschauung zu einem vollkommenen Erkennen sich entfaltete; so ist dieß in verkümmerter Weise auch nach der Sünde geblieben. Um so nothwendiger wird es seyn, daß das durch die Sünde zur Herrschaft gelangte Auge des Fleisches richtig geleitet, aus der beschränkten Sphäre der sinnlichen Anschauung heraus dem Höhern zugewendet wird; insofern dieß das einzige Mittel ist, den Weg zur Erreichung der ursprünglichen Harmonie der geistigen Kräfte wieder anzubahnen. Alle menschliche Erkenntniß ist eine analytische; in der Natur haben wir Gott zu suchen und seine Stimme zu vernehmen. Die ganze sichtbare Welt ist „ein mit dem Finger Gottes geschriebenes Buch" (Von den drei Tagen, C. 3). In der Schönheit des Geschaffenen, die vergänglich ist, erscheint jene höchste, ewige, wunderbare und unaussprechliche Schönheit (l. c. c. 4). Wir erheben uns durch die sinnliche Schönheit zur übersinnlichen, geistigen. Zwar sind beide verschieden: denn bei den sinnlichen Dingen liegt die Schönheit in der Form; bei den übersinnlichen dagegen, wo Form und Wesen eins sind, im reinen Seyn. Allein die sinnliche Schönheit hat doch eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Uebersinnlichen, vermöge des natürlichen Zugs zu einander, den der Schöpfer in sie gelegt hat, und durch den sie gleichsam die Elemente eines ganzen Bildes ausmachen. Das übersinnliche Licht in uns, unser Geist, findet sich im innern Anklang, im Gefühl, verwandt und befreundet mit der Natur, findet sich selbst, seine Aehnlichkeit mit ihr wieder, freut sich ihrer, und liebt sie, und darum nimmt er die sinnliche

Schönheit für ein Bild der übersinnlichen (Liebner, S. 329). So wenig aber durch die äußere Anschauung aus der sinnlichen Welt der ganze und vollkommene Begriff Gottes geschöpft werden kann; eben so wenig ist auch die Vernunft im Stande, denselben ganz zu fassen. „Es ist," heißt es de Sacram. I. p. III. c. 30, „Einiges aus der Vernunft, Anderes der Vernunft gemäß, Anderes über die Vernunft, und noch Anderes gegen die Vernunft. Aus der Vernunft ist das Nothwendige; der Vernunft gemäß das Wahrscheinliche; über die Vernunft das Wunderbare; gegen die Vernunft das Unglaubliche. Das Erste und das Letzte begreift den Glauben nicht. Denn was aus der Vernunft ist, ist völlig bekannt, und kann nicht geglaubt werden, weil es gewußt wird. Was gegen die Vernunft ist, kann ebenfalls auf keine Weise geglaubt werden, weil es gar nicht irgendwie der Vernunft entspricht, und sich die Vernunft niemals dabei beruhigen kann. Also nur was der Vernunft gemäß, und was über sie ist, kann ein Gegenstand des Glaubens seyn. Und zwar wird bei der ersten Art der Glaube durch die Vernunft unterstützt, und die Vernunft durch den Glauben vervollständigt, weil das, was geglaubt wird, der Vernunft gemäß ist; und wenn die Vernunft die Wahrheit dieser Dinge nicht vollständig begreift, so widerspricht sie doch dem Glaaben an dieselben nicht. Bei den Dingen aber, welche über die Vernunft hinausgehen, wird der Glaube zwar eigentlich durch keine Vernunft unterstützt, weil die Vernunft das nicht faßt, was der Glaube glaubt; aber es gibt doch auch hier immer noch Etwas, wodurch die Vernunft bestimmt wird, den Glauben in Ehren zu halten, den sie nicht völlig zu begreifen vermag. Unter dem, was aus der Vernunft und nothwendig ist, verstand Hugo die endlichen Vorstellungen und Begriffe, aus denen das Unendliche erst erschlossen wird; unter dem Vernunftgemäßen die nach seiner Ansicht eben sowohl durch Vernunft, als durch Offenbarung erkennbaren Lehren von Gottes Daseyn und Wesen bis zu der allgemeinen Lehre von einer gewissen Dreiheit in der Einheit; jedoch nicht so, daß die Vernunft dieselben aus sich selbst zu entwickeln im Stande wäre. Ueber die Vernunft gehen alle nur aus der Offenbarung und Tradition erkennbaren Lehren, wie Trinität, Incarnation u. s. w., wobei für das Widervernünftige eigentlich keine Stelle bleibt.

Je weniger die Vernunft zur Erkenntniß des Göttlichen aus-

reicht, desto nothwendiger ist der Beistand der göttlichen Gnade, und die unmittelbare Offenbarung Gottes, die nur im Glauben aufgenommen werden kann. „Der Mensch, weil er das Auge des Fleisches hat, kann die Welt und was in ihr ist schauen; desgleichen, weil er das Auge der Vernunft noch theilweise besitzt, schaut er auch theilweise die Seele und was in ihr ist. Weil er aber das Auge der Anschauung nicht mehr hat, so vermag er auch Gott und was in Gott ist nicht zu schauen. Darum ist der Glaube nothwendig, durch welchen das geglaubt wird, was man nicht sieht, und weil das in uns durch den Glauben besteht, was wir noch nicht im Schauen gegenwärtig haben (de Sacram. I. p. X. c. 1). Wollten wir dem Menschen das Ganze, d. h. die vollkommene Erkenntniß, zuschreiben: so würden wir die Gnade der Offenbarung aufheben (l. c. III, c. 5); allein eben so wenig darf jede Mitwirkung der Vernunft zurückgewiesen werden, weil wir in diesem Falle die Unwissenheit entschuldigen müßten (eod.). Nur soll sie nicht begreifen wollen, was sie nun einmal nicht begreifen kann; muß bescheiden die göttlichen Geheimnisse verehren, sie nicht durch spitzfindige Untersuchungen entweihen; überhaupt nicht mehr wissen wollen, als der einfache Unterricht der Offenbarung ihr bietet (l. c. I. 18).

Die Negativität oder Unbegreiflichkeit des Unendlichen für die endlichen Formen des Verstandes muß bei der Beschränkung der Vernunft und dem gänzlichen Mangel der intellectuellen Anschauung auch an der Spitze des Systems stehen: Gott kann weder adäquat gedacht, noch ausgesprochen werden. Jede affirmative Aussprache und Bestimmung des Glaubens erscheint als Bild, oder Symbol. „Gott ist über alles endliche Seyn und Leben, über alle Vernunft und Einbildung unendlich erhaben. Wir können seine überschwengliche, unsichtbare und unaussprechliche Unendlichkeit nicht erkennen. Denn was unendlich ist, kann vom menschlichen Wissen nicht erwogen werden; nicht ausgesprochen, weil es unaussprechlich, nicht erkannt, weil es unsichtbar, nicht begriffen, weil es überschwenglich ist. Von ihm kann also der menschliche Geist Etwas fassen, ihn selbst nicht; und die menschliche Zunge kann von ihm Etwas aussprechen, ihn selbst nicht." Weiter unten fährt er fort: „Was Gott ist, das ist über Alles; und wenn man fragt, was er sey, so läßt sichs nicht sagen, weil sichs nicht

denken läßt. Was gedacht werden kann, das kommt ins Herz des Menschen, und wird von ihm erfaßt, sey es nun ein Gegenstand der äußern, oder innern Erfahrung; und das Herz des Menschen faßt nichts, was es nicht auf diese Weise erkennt. Was aber weder ein Gegenstand der äußern und innern Erfahrung ist, noch im Verhältniß zu einer solchen steht, das kann das Herz nicht fassen, und darum ist Gott unbegreiflich. Denn sein Wesen kann nicht in den Dingen gefunden, noch im Verhältniß zu ihnen gedacht werden. Wäre letzteres möglich, so würde Gott Etwas mit den Dingen gemein haben, und es wäre in ihnen, was in ihm ist. Alles aber, was in den Geschöpfen ist, ist mehr unter sich verwandt und ähnlich, als das Werk und der Schöpfer. Denn es ist ein bei weitem größerer Unterschied zwischen der Zeit und der Ewigkeit, dem Raume und der Unermeßlichkeit, als zwischen der längsten Zeit und einem Augenblicke, der größten Ausdehnung und einem Atome. Gott kann also nicht im Verhältniß zu dem Geschaffenen gedacht werden, weil er etwas Anderes und anders ist, unendlich weit davon verschieden. Und dieß ists auch allein, was sich von ihm aussagen läßt, daß er nämlich etwas Anderes ist: was er ist, läßt sich nicht sagen. Wird aber doch Etwas von ihm ausgesagt, so geschieht es im Verhältniß zu dem, was gesagt und gedacht werden kann, weil es nicht anders gesagt werden kann; und Alles, was gesagt und gedacht werden kann, ist weniger und unter dem, was Gott ist. Sagst du: ich denke mir bei dem Namen Gottes den Schöpfer aller Dinge, der Alles gemacht hat, und selbst nicht gemacht worden ist. Allein du denkst dabei doch immer nur, daß er Etwas gemacht hat, aber nicht, was Der ist, der gemacht hat. Es ist Alles weniger, als er, was du aussprichst, und es ist nie e r g a n z, v o n dem du sprichst. Denn es ist jetzt schon ein Großes für den Menschen, nach ihm zu streben, obwohl es ihm noch nicht gegeben ist, ihn zu erreichen. Aber es wird einst gegeben werden, wenn das Vollkommene erschienen seyn wird. Jetzt aber ist n o c h A l l e s B i l d, und das Bild ist weit von der Wahrheit entfernt; d o c h t h u t e s, s o v i e l e s a l s B i l d t h u n k a n n; e s w e n d e t d e n G e i s t h i n, f ü h r t i h n a b e r n i c h t v ö l l i g h i n z u. Mehr kann es nicht aufzeigen, und wir vermögen nicht mehr zu begreifen. Indessen gibt es ein Geschaffenes, das sich vor Allem der Aehnlichkeit der göttlichen Natur nähert:

nämlich der Geist, wiewohl auch er noch sehr weit von der Wahrheit entfernt liegt. Von dem geschaffenen Geiste entnehmen wir das feinste Bild für das höchste Wesen, wenn wir Gott einen Geist nennen, und ihm Weisheit, Vernunft und Liebe zuschreiben, weil die menschliche Seele ein Geist ist, und auch die Engel Geister, und in dem Geiste, Vernunft, Weisheit und Liebe. Und wir wissen, was ein Geist ist, indem wir unsere Seele und die Engel erkennen; diese nämlich wiederum nur in sofern, als wir unsere Seele erkennen. Denn auch diese Erkenntniß ist gering, und kann kaum eine Erkenntniß genannt werden. Wenn wir also hören, daß Gott ein Geist ist, so denken wir uns eine Seele und einen Engel, und meinen, daß Gott so Etwas sey wie die Seele und der Engel, nämlich ein Geist; wissen aber nicht, wie weit dieß entfernt ist von der Wahrheit der unbegreiflichen Vollkommenheit. Denn dem Wesen und der Eigenthümlichkeit nach steht der Körper sogar dem Geiste näher, als der Geist dem göttlichen Wesen. Denn dort ist Beides Geschöpf; Beides begreiflich, veränderlich und endlich. Hier aber ist das Eine ewig, das Andere zeitlich; das Eine unermeßlich, das Andere begreiflich; das Eine immer dasselbe bleibend, das Andere veränderlich; das Eine in den Bereich des Wissens fallend, das Andere undenkbar. Und doch, weil nichts Anderes gesagt werden kann, so wird dieß gesagt, damit nicht nichts gesagt werde, wo etwas Anderes zu sagen wäre, und nicht gesagt werden kann, was die Sache selbst ist; oder wenn es gesagt, doch nicht eingesehen werden kann. Etwas wird also gesagt, und die Wahrheit erträgt es von sich, und empfiehlt es uns als Wahrheit; uns, die wir die Wahrheit selbst noch nicht fassen können, — bis das Bild vorübergegangen ist, und die Wahrheit offenbar wird über alles und außer allem Jetzigen, nackt und bloß, wie sie ist."

Aus diesem Grunde ist auch nicht immer dasjenige für falsch zu halten, was von Gott gesagt und gedacht wird, denn es ist doch *von* ihm, ob es gleich nicht *er* selbst ist; und es liegt darin eine gewisse Wahrheit; insofern als es wenigstens zu ihm führt, ob es gleich *in* ihm reiner und höher besteht. Immer aber sind für das Aussprechen des Göttlichen die *Negationen* eigentlicher, wahrhafter und bedeutender, als die Affirmationen: denn jene bezeichnen richtig, Gott sey von allen endlichen Dingen nichts, diese

hingegen ziehen ihn eigentlich in das Endliche herab. Damit verband Hugo den Satz von der Nichtigkeit aller Beweise für das göttliche Wesen; wodurch er unter seinen Zeitgenossen einzig dasteht, da alle Uebrigen die Beweise im Allgemeinen zulassen, ob sie gleich deren Schwäche im Einzelnen erkennen. Da nun Gott seinem Wesen nach gar nicht gedacht werden kann; auch nicht einmal analogisch, weil er über Alles, was wir erkennen, über Körper und Geist, erhaben ist, und der Mensch nur das Relative denken kann; so kann der Glaube allein sich in den Besitz der göttlichen Idee setzen. Der Glaube ist Bestehen des Gehofften in uns, Beweis des noch nicht Erschienenen. Deßhalb ist man jedoch noch keineswegs zu der Annahme berechtigt, Gott sey für uns schlechthin unerkennbar. Seinem Wesen nach, d. h. in der Totalität seines Begriffs, kann er allerdings von der Vernunft nicht gefaßt werden, wohl aber in den Erscheinungen, in welchen er sich geoffenbart hat. Wissen wir diese Bildersprache gehörig zu deuten, so werden auch unsere Vorstellungen von ihm immer reicher und geläuterter. „Der Strahl des göttlichen Lichts," heißt es im Commentar zu dem Areopagiten, „bricht sich in unendlicher Mannigfaltigkeit in den Dingen. Die höchste Schönheit ist es, durch die und in der Alles schön ist. In Gott hat Alles, was ist, sein Seyn, Alles, was lebt, sein Leben: der vernünftige Geist aber ist am meisten Gottes theilhaftig, weil er seinem ursprünglichen Wesen nach, als nach dem Bilde Gottes geschaffen, am meisten fähig ist, das göttliche Licht in sich aufzunehmen. Zu demselben Gott, von dem das Ganze ausgegangen, strebt es auch in einem fortwährenden Zuge der Gotteskraft zurück." So könnte man sagen, die göttliche Erkenntniß sey zwar keine unmittelbare, aber doch eine mittelbare. Der göttliche Lichtstrahl könnte unserem gläubigen Auge gar nicht leuchten, wenn Gott nicht väterlich und gütig dafür gesorgt hätte, daß uns das Himmelslicht in den h. Bildern der Schrift, wie die Sonne hinter Wolken, erschienen wäre. Erst durch diese Bilder werden wir anagogisch und analogisch, wie durch Handleiter, zur höhern, reinern Erkenntniß des Unsichtbaren geführt. „So hat sich das göttliche Licht zuerst zu der Natur der Engel herabgelassen, und ergießt sich sofort von dieser durch göttliche Offenbarungen und Mittheilungen und durch die mystische Erzählung der h. Schrift zum Verständniß und zur Theilnahme

in uns. Der menschliche Geist aber steigt in denselben Graden durch Einsicht in die h. Schrift zuerst zur Betrachtung der himmlischen Geheimnisse und der göttlichen Klarheit in den Engeln empor; von wo er, allgemach zur Erkenntniß des Unsichtbaren sich heranbildend, endlich Kraft gewinnt zur Anschauung des höchsten Lichtglanzes selbst; so daß, wie Ein Licht, um Vieles zu erleuchten, sich theilt, dasselbe nun, nachdem es Alles erleuchtet hat, das Ganze wieder zum Schauen und zur Aehnlichkeit der einen Klarheit zurückführt."

Auf diese Weise erkennen wir zwar Gott nicht wie er ist, aber doch wie er erscheint, und an diesem Geschäfte gebührt der Vernunft ein wesentlicher Antheil. „Niemand," heißt es de Sacram. I. p. III., „hat Gott je gesehen; doch glaubt der Glaube, was er nicht sieht. Daher jenes treffende Wort: si vides non est fides. Dennoch aber hat er Etwas gesehen, wodurch er erregt und bestimmt worden ist, zu glauben, was er nicht eigentlich gesehen hat. Denn Gott hat von Anfang an dem Menschen die Erkenntniß von sich so zugemessen, daß sein Wesen eben so wenig völlig begriffen werden, als sein Daseyn unbekannt bleiben konnte. Und dieß darum, damit nicht, wenn er sich ganz zu erkennen gäbe, dem Glauben das Verdienst benommen würde, und der Unglaube gar nicht Statt finden könnte. Wenn Gott aber ganz verborgen wäre, so würde der Glaube nicht durch einen bestimmten Inhalt unterstützt, und der Unglaube mit völliger Unbekanntschaft des Gegenstandes entschuldigt werden können. So war immer etwas Bekanntes da, was dem Herzen des Menschen gleichsam fortwährenden Nahrungsstoff gab; und auf der andern Seite immer auch etwas Verborgenes, was das Gemüth reizte und in Spannung erhielt. Zweierlei Weisen, Wege und Manifestationen sind es aber, wodurch die Erkenntniß Gottes dem menschlichen Geiste zu Theil geworden ist; theils nämlich durch die menschliche Vernunft, theils durch die göttliche Offenbarung. Und zwar hat die Vernunft Gott wiederum auf doppelte Weise gefunden: theils in sich selbst, theils in den Außendingen, in den Werken der Schöpfung und Regierung. Eben so hat die göttliche Offenbarung vermittelst einer doppelten Ansprache Zeugniß gegeben von dem entweder ganz unbekannten, oder doch nur theilweise im Glauben erfaßten Gott. Denn sie hat die geistige Finsterniß des Menschen theils innerlich durch Inspi-

ration erleuchtet, theils äußerlich durch Unterricht und Bestätigung desselben durch Wunder belehrt" (Liebner, S. 181).

„Je tiefer die Creatur in den Alles umfassenden Causalnexus des Universums, worin nichts einzeln dasteht, sondern alles entweder Ursache, oder Wirkung ist, eindringt; desto eher kommt sie auf ein Höchstes, das nicht wieder die Wirkung von Gleichartigem ist. Dieses aber muß wiederum seinen Grund in etwas noch Höherem haben, das gar nicht Wirkung, sondern nur höchste, gemeinsame Ursache von Allem ist; und dieß sind die ewigen Gründe der Dinge in Gott (de Sacram. I. p. II. c. 2). Diese wirken ohne Veränderung und zeugen ohne Uebergang; denn die erste Ursache wirkte nach sich und für sich: nach sich, insofern sie die Form ihres Werkes nicht von Außen empfing; für sich, weil sie außer sich keinen Grund des Wirkens hatte. Sie schuf sich selbst Aehnliches und bestimmte es zur Theilnahme an sich, damit dasjenige dieselbe Form mit ihr hätte, was mit ihr dasselbe Gut besitzen sollte." So ist der Wille, oder die ewige Güte Gottes allein der Grund des Schaffens. Durch die Güte aber wäre der göttliche Wille nicht vollkommen, wenn ihm nicht auch die Macht beigewohnt hätte, das durch die Güte Gewollte auszuführen. Demgemäß statuirt Hugo gleich Abälard die Macht, Weisheit und Güte als die drei ewigen, die Idee Gottes erschöpfenden Grundeigenschaften des göttlichen Wesens. „Diese, in sich eins und gleich ewig, prägen sich doch in der Natur geschieden von einander für die Erkenntniß aus, indem die Macht schafft, die Weisheit regiert, die Güte erhält (Von den drei Tagen, C. 1); die erste in der Unendlichkeit, die zweite in der Schönheit, die dritte in dem Nutzen der Geschöpfe sich offenbart. Damit ist zugleich der Grundtypus und die allgemeine Begründung der Trinität gegeben, insofern diese schon für die Vernunft an sich erkennbar ist. Aus dem Verhalten der menschlichen Seele zu der in ihr erzeugten Weisheit, welches Verhältniß in der Liebe besteht, sowie aus der in der Natur sich kund gebenden Macht, Weisheit und Güte läßt sich die allgemeine Kenntniß ableiten, daß eine gewisse Dreiheit in der Einheit des göttlichen Wesens vorhanden ist (de Sacram. I. p. III. c. 21—22. V. d. drei Tagen, C. 12 ff.). Während nämlich aus der höchsten absoluten Vollkommenheit (de Sacram. I. p. II. c. 12) und aus dem Identischseyn der göttlichen Eigenschaften unter sich und mit

dem Wesen die einfache und unveränderliche Einheit Gottes abgeleitet und vorausgesetzt wird, wird für die Dreiheit in Gott der aus der Natur überhaupt und insbesondere aus der vernünftigen Natur abgeleitete Beweis dadurch geführt, daß der in der äußern Natur sich kund gebenden Macht, Weisheit und Güte, vorzüglich aber dem in dem Abbilde Gottes ausgeprägten und durch die Liebe vermittelten Verhältnisse der Seele zu ihrer Weisheit, im göttlichen Urbilde ein ähnliches reales Verhältniß entsprechen müsse. Ist die geschaffene Weisheit, d. h. die vernünftige Creatur, das erste und hauptsächlichste Bild der ewigen Weisheit, und zwar eben deßwegen, weil sie vernünftig ist (V. d. drei Tagen, C. 11 u. 12); so liegt dieser Annahme die Voraussetzung zu Grund, daß Gott die absolute Vernunft, oder der absolute Geist ist. Nur darf man damit nicht die irrige Vorstellung verbinden, Gott sey darum ganz in demselben Sinne ein Geist zu nennen, in welchem wir es sind. Denn wenn in der sichtbaren Schöpfung alle Creaturen nur für Bilder Gottes gelten können, bis er geschaut wird, wie er ist; so giebt es zwar gewisse reinere, der Wahrheit sich mehr nähernde Bilder: allein auch diese sind immer noch unvollkommen genug gegen die überschwengliche Majestät Gottes. Ja selbst der geschaffene Geist, der sich vor allem Andern der Aehnlichkeit der göttlichen Natur nähert, weßhalb wir Gott Weisheit, Vernunft und Liebe zuschreiben, weil in dem endlichen Geiste Vernunft, Weisheit und Liebe beisammen sind, ist gleichfalls nur ein Bild Gottes, und weit von der Wahrheit der unbegreiflichen Vollkommenheit" (Comment. z. d. himml. Hierar.).

„Da bei Gott Seyn und Grund des Seyns identisch sind: so muß er ewig seyn; und wie der vernünftige Menschengeist durch den ganzen Körper vertheilt ist: so muß auch der Schöpfer allgegenwärtig seyn. Er erfüllt die Welt, ohne deßhalb in ihr beschlossen zu seyn, weil er als allgegenwärtig nicht befaßt werden kann (V. d. drei Tagen, C. 15). In der Identität seines Seyns, Lebens und Begreifens erweist er sich als unwandelbar. Bei alledem ist er zugleich dreifaltig: denn gleichwie beim Menschen aus dem Verstande die Erkenntniß geboren wird, und aus dem Verstande und der Erkenntniß die Liebe entspringt; so hat die ewige Intelligenz des Vaters von Ewigkeit her ihre Weisheit, d. h. den Sohn, gezeugt, und diese ihre Weisheit, die sie be-

ständig besaß, auch beständig geliebt. Der aber beständig liebte, hatte beständig die Liebe. So ist mit dem ewigen Vater und Sohn mitewig die Liebe. Da der Vater die höchste und wahre Einheit ist, müssen diese drei in Gott substanziell eins seyn; und weil der Gezeugte nicht mit dem Erzeuger, und der von Beiden ausgeht, weder mit dem Erzeuger, noch mit dem Gezeugten eine und dieselbe Person seyn kann; ist es unabweisbare Vernunftwahrheit, daß in der Gottheit Dreiheit der Personen und Einheit des Wesens besteht" (V. d. drei Tagen, S. 17).

So lange die Dreieinigkeitslehre in dem menschlichen Geiste eine Analogie findet, hält Hugo die Vernunft zum Begreifen dieser noch unbestimmten Dreiheit in der Einheit für zureichend, und weist ihr dabei das Geschäft des Findens, Beweisens, Erhärtens, bald nur des Bestätigens, Empfehlens, Anerkennens zu, je nachdem die Lehre nur von ihrer reinen Vernunftseite, oder auch zugleich von ihrer Offenbarungsseite betrachtet wird (de Sacram. I. p. III. c. 21—23; Liebner, S. 184. Anmerk.): sobald es sich aber darum handelt, die drei Grundeigenschaften im Wesen Gottes zu personificiren, das ewige Gezeugtseyn des Sohns vom Vater, und das ewige Ausgehen des Geistes von Vater und Sohn zu entwickeln, verläßt er sich ausschließlich auf den Glauben und die Auctorität (l. c. 23 ff.). Dieses über alle endlichen Verhältnisse erhabene Mysterium kann nie ganz begriffen werden, und schon der Ausdruck Person ist keine adäquate Bezeichnung, und nur darum am passendsten gewählt, weil Gott nichts von seinem Wesen Verschiedenes ist, etwa bloß Accidenz und zeitlich wechselnde Affection, und weil von der andern Seite nicht von drei Wesen die Rede seyn kann. Mit dem Worte Person ist weder der Begriff der Substanz, noch des Accidenz gegeben. Wenn Hugo mit dieser Bestimmung im Allgemeinen dem Gange der die Augustinische Theorie verfolgenden Scholastik folgt; so unterscheidet er sich von dieser doch wiederum wesentlich dadurch, daß er sich aller dialectischen Spitzfindigkeiten enthält, und jede nominelle Bezeichnung nur als einen unvollkommenen Ausdruck eines an sich Unbegreiflichen nimmt. Wichtiger für uns ist der Gegensatz, in welchen seine Lehre zu der Abälard'schen Theorie trat, mit der er auf den ersten Anblick einverstanden zu seyn scheint. Bekanntlich hatte auch Abälard den Satz aufgestellt, die Idee des höchsten Gutes werde durch das

Verhältniß des Seyns, Erkennens und Wollens, und nach den drei Grundbeziehungen der Macht, Weisheit und Güte, oder Liebe in ihrer Besonderung dargestellt: allein er machte dieses Verhältniß nicht bloß wie Hugo zu einer für die Vernunft begreiflichen Voraussetzung der Trinitätslehre, sondern glaubte dieselbe durch die Grundbeziehungen der Macht, Weisheit und Liebe vollkommen erschöpft. Dadurch verendlichte er die absolute Idee, indem ihm das Verhältniß des Seyns, Erkennens und Wollens bei Gott in potenzirter Weise ganz dasselbe war, wie beim Menschen; und dieser mit seiner nach dem Bilde Gottes geschaffenen Vernunft nicht nur auf das Uebersinnliche gerichtet ist, sondern dasselbe auch erschöpfend zu begreifen vermag. Andererseits mußte er mit seiner in den göttlichen Grundeigenschaften ausschließlich und vollkommen ausgeprägten Trinitätslehre in den Verdacht des Sabellianismus gerathen, wiewohl bei ihm der Nominalismus noch nicht in der harten Form, wie später bei Occam und seinen Nachfolgern, erscheint, die alle Objectivität einer Unterscheidung der Mehrheit der göttlichen Eigenschaften, und consequenter Weise auch jedes objective Verhältniß der Dreiheit in der Einheit Gottes läugneten. Ueberhaupt konnte Abälard mit seiner Trinitätslehre nichts weniger, als auf Consequenz Anspruch machen; denn nicht nur, daß ihn die Achtung vor dem Kirchenglauben abhalten mußte, die Idee Gottes gänzlich zu subjectiviren: diese selbst erschien ihm in einem zu erhabenen Lichte, als daß er sie vollkommen hätte begreifen wollen. Daher der Satz: Gott bilde sich oft lieber durch die Natur seiner Geschöpfe ab, als er sich durch die von uns erfundenen, oder erdichteten Worte darstellen lasse (Neander, S. 120. Theolog. Christian. in Martene Thes. nov. Anec. T. V. lib. III. p. 1275); daher die Wiederholung von dem Ausspruche Erigena's, daß selbst die Kategorie der Substanz nur dazu diene, die Geschöpfe zu denken, nicht den Schöpfer. Nach Hugo's Ansicht bahnt das vernünftige Denken für die analytische Erkenntniß den Weg, und muß da, wo es der Natur der Sache nach synthetisch werden müßte, der Unmittelbarkeit des Glaubens das Feld räumen. Unvollkommen konnte man seine Lehre nur in sofern nennen, als er den Unterschied zwischen der Dreiheit im absoluten und der Dreiheit im endlichen Geiste nicht qualitativ bestimmte, wie dieß von Richard geschehen ist.

Da in Gott Alles, was ist, sein Seyn, Alles, was lebt, sein Leben hat, so folgt daraus bereits die Realität der Schöpfung. Der Grund derselben ist die in seiner Liebe sich bethätigende Freiheit Gottes, der den Menschen an seiner Seligkeit Theil nehmen lassen wollte. Bei dieser Absicht hatte die Schöpfung der Welt den Menschen, die Schöpfung des Menschen Gott zum Endzweck. Die Welt sollte dem Menschen und der Mensch Gott dienen; so jedoch, daß der Mensch in diesem Dienste seine Seligkeit fände, da der allgenugsame Gott fremden Dienstes nicht bedarf; so daß also dem Menschen Beides, d. h. Alles, zufließen sollte, das Gute unter ihm und das Gute über ihm: jenes zur Nothdurft, dieses zur Seligkeit; jenes zum Nutzen und Gebrauch, dieses zum Genuß und Besitz (de Sacram. I. Prolog. 1. B. d. drei Tagen, C. 8). Dieses Verhältniß darf übrigens nicht so gedacht werden, als wäre mit der Idee Gottes die Schöpfung zugleich als nothwendig gesetzt: sondern Gott war ursprünglich zwar von allem Geschaffenen allein, aber doch nicht einsam, weil mit ihm seine Weisheit war, in welcher Alles von Ewigkeit her der Prävidenz nach bestand, was von ihm in der Zeit der Substanz nach geschaffen wurde. Es war nichts außer ihm: aber er war sich selbst genug. Demzufolge dachte sich Hugo das Wort Gottes als den Träger der Grund- und Idealprincipien der Schöpfung, deren reale Exposition ein Act der göttlichen Freiheit war, die sich in der Liebe aussprach. Ueberhaupt suchte er alle emanatistisch-pantheistischen Vorstellungen so ferne als möglich zu halten, um so mehr, da der Commentar der Areopagitischen Schriften diese Klippe nur zu häufig in Gefahr zu bringen drohte. Die strenge Unterscheidung zwischen Natur und Gnade kam ihm bei diesem Bemühen trefflich zu Statten; denn ist die Schöpfung ein Geschenk der freien Gnade Gottes; so ist von vornherein jede Naturnothwendigkeit ausgeschlossen, und es muß darauf bestanden werden, daß weder das Geschöpf ewig, noch der Schöpfer zeitlich gedacht wird: ein Punkt, in welchem alle Erkenntniß der Wahrheit besteht (eod. c. 31). Läßt auch Gott in der Schöpfung seine Kraft von sich ausströmen, bleibt er doch immer sich in sich selbst gleich; so daß also seine Transcendenz, wie diese schon vor seiner schöpferischen Thätigkeit in der Identität ihrer idealen Momente anerkannt wurde, auch nach der Schöpfung ihre absolute Gültigkeit behält. „Die

ewige Idee Gottes verließ weder ihren Stand, indem sie die Zeit ordnete; noch theilte sie ihre Substanz mit, indem sie das Vergängliche schuf, sondern blieb, was sie war, und schuf, was sie nicht war; hielt das Vermögen des Schaffens in sich, und nahm nicht aus sich die Materie des Geschaffenen. Sie artete nicht aus, indem sie das Niedere schuf, so daß sie ihrem Wesen nach in dasselbe herabgestiegen wäre; und es lag im Wesen der Allmacht, ohne Natur eine Natur zu schaffen. Der Schöpfer und das Geschöpf konnten nicht eines und desselben Wesens seyn. Wenn also durch das Schaffen die Ewigkeit sich nicht minderte, so mehrte sich durch das Geschaffene nicht die Unendlichkeit. So wie sie vor der Schöpfung ohne Mangel bestand, so besteht sie nach derselben ohne Veränderung. Sie nahm nichts Neues an, und verlor nichts Altes; gab Alles, und gab doch nichts weg" (l. c. 3). Das ist die Schöpfung aus Nichts, die nach Augustins Vorgang den drei Principien der heidnischen Philosophen, Bildner, Materie und Form, entgegengesetzt wurde. Gott ist nicht nur Bildner, d. h. Urheber der Form, sondern auch Schöpfer, d. h. Urheber der Materie der Dinge. Zugleich aber enthält Hugo's Theorie ein wahrhaft speculatives Element, das seinem Systeme schon in Beziehung auf die objective Seite der Idee Gottes einen mystischen Charakter verleiht. Die Schöpfung ist nämlich nicht Werk der göttlichen Willkühr; sondern die Idealprincipien derselben sind von Ewigkeit her in Gott, gehören somit zu seinem Begriffe, und nur ihre reale Verwirklichung ist ein Act seiner freien Liebe. Dieser Grundgedanke enthält bereits ein immanentes Verhältniß Gottes zur Welt, wodurch erst die immanente und unmittelbare Beziehung des endlichen Geistes auf den unendlichen möglich gemacht wird. Ueberhaupt wäre es ein großer Irrthum, zu glauben, die Mystik betreffe nur das subjective Bewußtseyn: sofern dieses mystisch, somit speculativ ist, macht es die immanente Beziehung Gottes zur Welt und zum endlichen Geiste zu seiner Voraussetzung, durch die es allein zur angestrebten Lebensgemeinschaft mit dem göttlichen Geiste gelangen kann. Durch diese Bemerkung rechtfertigt sich zugleich unsere Definition der Mystik.

Die Art und Weise des göttlichen Schaffens ist der des menschlichen Erkennens gerade entgegengesetzt. Denn während wir beim Erkennen vom Sichtbaren zur Erforschung des Unsichtbaren

fortgehen, machen wir zunächst den Uebergang von den Geschöpfen der Körperwelt zu den unkörperlichen, d. h. vernünftigen; sodann erheben wir uns von den vernünftigen Geschöpfen zu der Weisheit Gottes. Dieser Weg ist dem subjectiven Erkennen vorgezeichnet; sind wir mit demselben bei der Idee Gottes angekommen, so schlägt die Subjectivität der Vernunfterkenntniß in die Objectivität des Glaubens um, in welchem sich die absolute Idee zuerst in der Realität ihrer transcendenten Existenz darstellt, und sofort sich in der schöpferischen Thätigkeit von Oben nach Unten manifestirt. Bei der Schöpfung ist in erster Stufe die vernünftige Creatur nach dem Bilde Gottes geschaffen; dann die Körperwelt, damit die vernünftige Creatur an ihr äußerlich erkennen sollte, was sie innerlich vom Schöpfer empfangen hat (V. d. drei Tagen, S. 21). Dieß ist indessen nur der ideelle Gang der Schöpfung; denn in der Wirklichkeit läßt Hugo in Uebereinstimmung mit den biblischen Urkunden die Erschaffung der Körperwelt der des Menschen vorangehen, was an dem Begriffe der Sache nichts ändert. Der Mensch, obgleich später geschaffen, war doch Ursache von Allem unter ihm, da ja die göttliche Liebe nur um seinetwillen die Welt schuf.

Daß an dem Vorzuge und der Würde der menschlichen Natur auch die Engel Theil haben, versteht sich von selbst, weil sie gleichfalls zu den vernünftigen Creaturen gehören, für die nicht bloß die übrige Natur geschaffen ist; sondern die auch, während alles Andere dem Vorbilde und dem Grunde nach einzeln in Gott war, gleichsam den ganzen Gott in sich aufnahmen, indem sie nach seinem Bilde geschaffen wurden. Mit der Materie der Sinnenwelt wurde zugleich die Materie der Geisterwelt, d. i. die Engel, geschaffen. Mit der Scheidung des Lichts von der Finsterniß schieden sich zugleich die bösen Engel von den guten. Die Ordnungen und Namen der Engel werden sofort nach dem Areopagiten kurz genannt, wie Hugo überhaupt bei diesem Abschnitte kräftiger, als bei andern Gelegenheiten, alle Sophistereien unnützer Fragen zurückweist, und seinen Gegenstand mit der größten Mäßigung behandelt. So läßt er die Menschen nicht zum Ersatz für die gefallenen Engel geschaffen werden, sondern beschränkt sich auf die Behauptung, der geschaffene Mensch, dahin geführt, von wo die bösen Engel gefallen waren, füllt die durch den Fall entstan-

dene Lücke jener Gemeinschaft wieder aus. „An sich sollten alle vernünftigen Wesen, wenn sie würdig befunden worden, in der Vereinigung mit Gott ihre höchste Seligkeit finden. Diese Vereinigung eines endlichen Geistes mit dem unendlichen konnte aber ganz unmöglich scheinen: darum verband Gott Einige mit einem irdischen Körper, um durch diese Verbindung zweier so ganz unähnlicher Dinge anzudeuten, theils daß es ihm nicht unmöglich sey, auch jene höhere Gemeinschaft zu bewirken, theils, wie groß in dieser einst die Seligkeit seyn werde, da schon die irdische Verbindung der Seele mit dem Körper so unendlich viele Freuden und Annehmlichkeiten gewähre. Ueberhaupt aber sollten die vernünftigen Wesen durch diese ihre theilweise Erniedrigung erkennen, daß sie ihre Erhöhung nur der Gnade Gottes zu verdanken haben, und dadurch einen Zuwachs ihrer Seligkeit erhalten. Und damit nun den Erniedrigten die Verbindung mit dem Körper nicht als eine Zurücksetzung vor den in der Reinheit des Wesens verbliebenen Geistern erschiene, so that Gott ihnen die Verheißung der einstigen Verherrlichung des Körpers in der Auferstehung hinzu" (Liebner, S. 395).

Das charakteristische Merkmal, das den Menschen, als vernünftige Creatur, vor allen andern Geschöpfen auszeichnet, ist die Wahlfreiheit, die sowohl auf der Vernunft, als auf dem Willen beruht. Die Vernunft erkennt, was zu wählen, oder zu verwerfen ist; der Wille begehrt: die Vernunft zeigt den Weg, den der Wille zu gehen hat. Da dieser von keiner Gewalt und Nothwendigkeit gezwungen wird; so wird ihm mit Recht für seine Handlungen Seligkeit, oder Unseligkeit zu Theil. Nur allein der freie Wille, der unter allen Umständen frei (aber nur im Sinne Bernhards frei von der Nothwendigkeit, nicht aber zugleich auch von der Sünde) ist, und niemals gezwungen werden kann, wird mit Recht von Gott gerichtet (Summa Tr. III. 8). „Im Allgemeinen gibt es drei Bewegungen im Menschen: 1) die Bewegung der Seele, oder des Willens; 2) die des Körpers, oder des äußern Werks; 3) die der Sinnlichkeit, oder der Lust. In der ersten allein besteht der freie Wille. Im ursprünglichen Zustande folgen die beiden andern der ersten. Die Bewegung der Seele ist die Wahlfreiheit, die sich durch sich selbst bestimmt, obgleich sie sich nicht nach sich selbst bestimmen soll, sondern nach dem Willen

des Schöpfers, der ihr Form, Vorbild und Regel seyn muß. In der Befolgung, oder Nichtbefolgung desselben besteht ihre Gerechtigkeit, oder Ungerechtigkeit, ihr Verdienst, oder ihre Schuld. Hätte nun der Wille seine Gerechtigkeit behalten, so hätte er außer dem Gehorsam des Körpers auch noch die Einstimmung der Bewegung der Sinnlichkeit gehabt. Da er aber durch sich selbst die Richtigkeit verloren, so hat er aus Nachsicht zwar noch den Gehorsam des Körpers, aber aus gerechter Strafe nicht mehr die Einstimmung, sondern das Widerstreben der Sinnlichkeit behalten, deren Gewalt er bisweilen geschwächt unterliegt, bisweilen gestärkt sie zügelt und mäßigt. Dominirt aber die Bewegung der Sinnlichkeit über die Seele, so dominirt sie dadurch auch über die des Körpers, und dann fängt die Sünde an zu herrschen in unserem sterblichen Leibe. Dominirt sie aber nicht, so braucht die Seele selbständig ihren Körper als Werkzeug der Gerechtigkeit, und beider Bewegungen stimmen, von der der Sinnlichkeit geschieden, zusammen, und die Gerechtigkeit wird geübt, die Ungerechtigkeit gemieden" (de Sacram. I. p. VI. c. 4). Durch den Sündenfall ist übrigens der Mensch nicht durchaus unfrei geworden, denn Hugo nimmt, wie Bernhard, eine Freiheit von der Nothwendigkeit, von der Sünde und von dem Elend an (eod. c 20). „Daß der Mensch vor der Sünde den freien Willen gehabt, unterliegt keinem Zweifel; die Freiheit nämlich, mit welcher er sowohl zum Guten, wie zum Bösen das Streben seines Willens wenden konnte; zum Guten nämlich mit Unterstützung der Gnade, zum Bösen aber nur mit Gottes Zulassung, nicht mit Zwang. Die erste Freiheit war also Möglichkeit zu sündigen, und Möglichkeit nicht zu sündigen; sowie die letzte Freiheit seyn wird, Möglichkeit nicht zu sündigen, und Unmöglichkeit zu fündigen. Die erste Freiheit hatte Unterstützung zum Guten, aber Schwäche zum Bösen; so jedoch, daß sie weder zum Guten gezwungen, noch vom Bösen mit Gewalt zurückgehalten wurde. Die letzte Freiheit wird die Gnade zum Guten und die Freiheit von der Schwäche zum Bösen haben; also nicht nur im Guten von der Gnade unterstützt, sondern auch gegen das Böse befestigt werden. Die mittlere Freiheit nach der Sünde vor der Wiederherstellung hat nicht nur nicht die Gnade zum Guten, sondern auch die Schwäche zum Bösen; und daher ist hier sowohl Möglichkeit zu fündigen, als Unmöglichkeit nicht zu fündigen: das

Erste, weil hier Freiheit ist ohne Befestigung; das Zweite, weil die Schwäche vorhanden ist ohne Unterstützung. Die mittlere Freiheit nach der Wiederherstellung vor der Befestigung hat die Gnade zum Guten und die Schwäche zum Bösen, so daß hier Möglichkeit zu sündigen ist wegen der Freiheit und Schwäche, und Möglichkeit nicht zu sündigen wegen der Freiheit und unterstützenden Gnade: noch nicht jedoch Unmöglichkeit zu sündigen wegen der noch nicht vollkommen abgethanen Schwäche und wegen der noch nicht vollendeten Befestigung durch die Gnade. Wenn aber die ganze Schwäche wird getilgt und die befestigende Gnade vollendet worden seyn; dann wird seyn Unmöglichkeit zu sündigen. Nicht weil dann etwa die Freiheit des Willens, oder die Niedrigkeit der Natur aufgehoben würde, sondern weil die befestigende Gnade nicht mehr wird von hinnen genommen werden" (C. 16).

Nicht nur daß bei solchen Voraussetzungen die göttliche Gnade eine schaffende (creatrix) ist, d. h. dem Menschen die ursprünglich gute Natur anerschaffen und die Möglichkeit verliehen hat, in diesem Zustande zu beharren und nicht zu sündigen: zu dieser natürlichen Tugend würde der Mensch durch das Hinzukommen einer unterstützenden Gnade (**gratia superveniens cooperans**) auch die übernatürliche Tugend erlangt haben, kraft deren er das ewige Gesetz nicht um des natürlichen Selbst, sondern um Gottes willen, aus Liebe zu ihm geübt hätte, vorausgesetzt, daß er die zum Behufe des Verdienstes über die Natur gegebene übernatürliche Vorschrift hielt. Die wiederherstellende (**salvatrix, reparatrix**) Gnade galt für den Zustand nach dem Falle. Einmal wirkt der h. Geist den guten Willen, kommt der menschlichen Freiheit zuvor (**operans** und **praeveniens**); sodann wirkt er durch denselben, wie durch sein Organ, daß er nicht leer bleibt, sondern zum Handeln fortschreitet **cooperans** und **subsequens**). Das Erstere ist nicht Verdienst des Willens, wohl aber das Letztere, indem derselbe sich des ihm verliehenen Organs zum Guten bedient.

Mit diesen Bestimmungen über die Begriffe der Freiheit und der Gnade steht Hugo selbst dem Ausdrucke nach auf dem Standpunkte Bernhards, mit dem er sich von Augustin dadurch unterscheidet, daß er den objectiven Begriff der Gnade durch den dieselbe recipirenden freien Act des Willens subjectiv, letztern also frei und zurechenbar werden läßt. In Uebereinstimmung mit die-

sem Begriffe der **Freiheit** war auch das ursprüngliche **Erkenntnißvermögen** des Menschen durch einen **doppelten Sinn** constituirt: einen **innern** für das Uebersinnliche und einen **äußern** für die Sinnenwelt. Da der Mensch durch den Körper nach Unten an die Welt geknüpft ist, durch den Geist nach Oben sich zu Gott erhebt, mußte die sichtbare Schöpfung so beschaffen seyn, daß er an ihr von Außen die Beschaffenheit des unsichtbaren Guts erkannte, das unter sich schaute, wornach er nach Oben hin trachtete (l. c. und V. d. drei Tagen, S. 8). Nicht bloß, daß er selbst seiner geistigen Natur nach unsichtbar ist, und an der Existenz des Unsichtbaren somit nicht zweifeln kann; weiß er sich außerdem von der unsichtbaren absoluten Idee Gottes dadurch verschieden, daß er von dieser geschaffen wurde, und einen Anfang nahm. Unmöglich kann unsere geistige Natur ewig seyn, da unser Selbstbewußtseyn nicht ewig, und Intelligenz ohne Selbstbewußtseyn undenkbar ist (V. d. drei Tagen, S. 12). Hieraus ergibt sich zugleich der wesentliche Unterschied zwischen dem Verhältniß, welches in Beziehung auf den Schöpfer und die von ihm geschaffene Natur Statt findet, und Demjenigen, in welchem der endliche Geist zu dem ihn umgebenden Körper steht. Die Seele erfüllt den Körper, und wird von ihm umschlossen, weil sie umschrieben werden kann: Gott dagegen erfüllt die Welt, ohne von ihr beschlossen zu seyn, weil er als allgegenwärtig nicht befaßt werden kann (V. d. drei Tagen, S. 15). Für den rechten Gebrauch der Freiheit wäre dem Menschen die Seligkeit als sein eigenes, obgleich durch die göttliche Gnade gewirktes Verdienst zugefallen; er hätte das Angesicht seines Schöpfers immer gegenwärtig gehabt, ihn somit immer geliebt, und darin sein wahres Leben, sein einziges, höchstes Gut gefunden. Allein alles dieß ging durch den **Sündenfall** verloren.

Das harmonische Verhältniß der sinnlichen und geistigen Kräfte unserer Natur, ein gehöriges Maaß in Erstrebung der irdischen Güter sowohl als der ewigen bedingte im Zustande der **Institution**, in welchem der Mensch aus der Hand seines Schöpfers hervorging, die Möglichkeit der durch Gerechtigkeit von ihm zu erstrebenden Glückseligkeit. Im Sündenfalle nun verließ der Mensch das Maaß beim Streben nach dem höhern Gut, indem er sich über sich selbst erhob, in **Vermessenheit** und **Stolz** Gott selbst gleich seyn, ihn vor der Zeit besitzen wollte. Während der Geist

auf diese Weise im Streben nach dem Höhern kein Maaß und Ziel halten konnte, ließ er zugleich auch die Zügel über das Fleisch fallen, wodurch alles äußere Elend über den Menschen hereinbrach. Der erste Verlust war Schuld, der zweite Schuld und Strafe zugleich; denn die fleischliche Begierde war Grund alles Elends, das den Menschen zeitlich und ewig trifft (de Sacram. I. p. VII. c. 1—10). Wegen der Sünde ward er vom Antlitz des Herrn und von jenem innersten Lichte seiner Anschauung ausgestoßen, mit Blindheit und Unwissenheit geschlagen, und verlor sich nun um so weiter in die irdischen Begierden, je mehr er die Süßigkeit der himmlischen Güter zu schmecken verlernt hatte (Von der moral. Arche I, 1—3). Wichtig sind diese Sätze besonders für den Begriff des Bösen; denn dieses kann sonach weder in dem Object des Begehrens, noch in der Handlung des Begehrens bestehen; und nicht allein, daß das Böse nicht in Gott besteht, den der Mensch unablässig hätte suchen sollen; auch die irdischen Güter, die er zu seinem Vortheile hätte gebrauchen dürfen, waren weder an sich bös, noch auch die Ursache des Bösen. Eben so wenig ist die Handlung des Begehrens an sich bös: denn der Wille als das beim Handeln thätige Organ, war ein gutes Geschenk Gottes. Bös dagegen wurde er durch den Mißbrauch, den der Mensch von diesem ihm verliehenen guten Vermögen machte; durch das Maaßlose im Begehren, wodurch die Schuld des Bösen lediglich auf den Menschen fällt, der die an sich guten Objecte durch seinen freien Willen für sich zur Sünde verwendete.

Weil aber zur Constituirung des Begriffs der Freiheit Vernunft und Wille als zwei gleich wesentliche Momente gehören, hatte der Sündenfall nicht nur ein moralisches Verderbniß, sondern auch Unvollkommenheit und Verkehrtheit der Intelligenz zur Folge. Die vollkommene Erkenntniß der höhern Wahrheit durch eine innere, unmittelbare Erleuchtung von Gott wäre ohne die Sünde auf die Nachkommen Adams zwar nicht als eine mit einem Male gewirkte und entstandene vollkommene Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge übergegangen, aber doch nach und nach leicht und natürlich durch die Betrachtung der sinnlichen Dinge zu Stande gekommen, indem sie dazu ein noch nicht durch die Sünde verdorbenes Sinnenvermögen gehabt hätten. Da aber der erste Mensch sich gegen Gott auflehnte, so ward ihm zur Strafe dafür jenes

innere Licht der Wahrheit genommen. Eine andere Strafe des Falls war aber auch die Sterblichkeit, durch welche das Fleisch und somit auch das Vermögen der Sinnesanschauung geschwächt wurde. Diese Schwäche nun, die mit der Sterblichkeit auch auf die Nachkommen des ersten Menschen fortgepflanzt wurde, ist vornehmlich der Grund, warum diese nicht zu einer reinen, irrthumsfreien Erkenntniß der Wahrheit gelangen können (de Sacram. I. p. VII. c. 33, 31 und 32).

So kommen wir auf die Erbsünde. Die speculative Begründung dieses Dogmas war für Hugo doppelt schwer, da er in Uebereinstimmung mit beinahe allen theologischen Lehrern seiner Zeit dem Creatianismus huldigte, und den Traducianismus nachdrücklich und ausführlich bestritt, somit von der die Härte der Augustinischen Lehre von der Erbsünde, als einem seit Adam fortgepflanzten Verderben, wesentlich mildernden Ansicht, daß alle Nachkommen Adams in dem mit freiem Willen sündigenden Urmenschen, als dem Repräsentanten der ganzen menschlichen Natur, unentwickelt enthalten gewesen seyen, nur einen untergeordneten Gebrauch machen konnte. Der erste Mensch galt ihm ja nur als der Repräsentant und Träger der fleischlichen Natur, und nicht zugleich auch der geistigen, die er sich bei jedem einzelnen Menschen unmittelbar und nicht schon in Adam geschaffen und gesetzt dachte. Damit ging ihm das ideelle Moment des Traducianismus verloren, und er mußte daher, um consequent zu bleiben, die Erbsünde auf die fleischliche Abstammung reduciren, oder das Dogma durch die Gemeinschaft der Seele mit dem durch die Sünde verdorbenen Fleische rechtfertigen. Dabei konnte er sich die Schwierigkeit nicht verbergen, daß bei der Nothwendigkeit einer ohne freie Zustimmung erfolgten Gemeinschaft der Seele mit dem Verderben des Fleisches die Zurechnungsfähigkeit in Gefahr kam; welchen Widerspruch er nicht anders zu lösen weiß, als daß er durch die vorausgesetzte Gemeinschaft der Seele mit dem Fleische das Licht der Wahrheit verdunkelt, die Lust des Fleisches unwiderstehlich werden läßt, und die Zurechnung zwar für tadellos, zugleich aber auch für unbegreiflich erklärt, und lediglich dem Glauben zuweist (de Sacram. I. p. VII. c. 35).

Steht nun aber die Zulassung der ersten Sünde sowohl, als das Böse überhaupt nicht im Widerspruch mit der Natur Gottes?

Schon die Definition des Bösen, sofern dieses keinen objectiven und realen Bestand hat, sondern durch einen maaßlosen Gebrauch des Willens erklärt wird, erledigt einigermaaßen diese Frage; indessen könnte man immer noch sagen: warum hat der Urgute diesen Mißbrauch der Freiheit zugelassen, und läßt ihn immer noch zu? Die ewige Allmacht Gottes, durch die Alles, was existirt, ins Daseyn gerufen, gehalten und getragen wird, offenbart hier durch den Willen des Zeichens (voluntas signi) Das, was in dem Willen des Wohlgefallens (beneplaciti) von Ewigkeit her liegt, durch Wirkung und Zulassung, durch Gebot und Verbot: warum geschieht nicht Alles, was sie will? Oder ließe es sich denken, daß sich der subjective Wille ganz und gar von dem objectiven emancipiren könnte? In beiden Fällen wäre die Allmacht aufgehoben. Allein das Böse, das in der Welt vorkommt, ist zwar an sich bös, und wirkt im Einzelnen Böses, nicht aber in Beziehung auf das Ganze, für das es unter allen Umständen gut ist. Da es nun zum Begriffe Gottes als des absolut Guten gehört, so viel Gutes, als möglich, für das Ganze zur Wirklichkeit zu bringen; so läßt er das Böse zu, oder kann dasselbe seinem Begriffe nach gar nicht hindern, insofern durch das Böse die allgemeine Idee des Guten realisirt wird; während das Gute, das statt des Bösen geschehen könnte, nur für die Einzelnen, nicht aber für das Ganze gut wäre. Gott kann das Wohl des Ganzen nicht dem Wohle des Einzelnen aufopfern. Darum geht auch sein beneplacitum immer in Erfüllung, weil sich dieses auf die allgemeine Idee des Guten bezieht, selbst wenn der nachfolgende Wille (voluntas consequens) im Einzelnen das Böse zuläßt. So ist in Beziehung auf die Idee des Guten auch das Böse gut, das deßhalb auch im Willen Gottes seinen Grund haben kann. Ueberhaupt lassen sich dreierlei Arten des Guten unterscheiden: 1) was an sich und für Anderes gut ist, oder von Gott gewollt und verwirklicht wird; 2) was an sich, aber nicht für Anderes gut ist. Dieses will zwar Gott als ein Gutes, aber er verwirklicht es nicht, weil es nur für Einzelnes, und nicht für das Ganze gut wäre. Dieß ist die Summe alles möglichen Guten; 3) das Gute, das nicht an sich, aber doch für Anderes gut ist, d. h. das Böse. Dieses will zwar Gott nicht der allgemeinen Idee des Guten nach; dagegen läßt er es geschehen, weil es, obgleich an sich selbst nicht gut, für Andere gut ist.

Für Gott und die Idee des Guten existirt also das Böse gar **nicht**, und dieses hat auch für die endliche Betrachtung nur eine **relative**, aber durchaus keine absolute Bedeutung. Gott billigt bald eine Sache selbst, bald nur den Act einer Sache, d. h. er will auch das mögliche Gute, als ein Gutes, oder der Idee nach; realisirt es aber nicht, weil es nur für Einzelnes gut ist; und will das Böse, aber nicht als Böses, oder seiner Idee, sondern bloß seiner Wirkung nach, als Etwas, das zur Realisirung der allgemeinen Idee des Guten beiträgt. Deßhalb müssen auch die Bösen den Willen Gottes erfüllen, ohne daß sie darum zu entschuldigen wären; denn sie widerstreben nichts desto weniger dem Willen Gottes, sofern dieser das Böse verbietet. Sie wollen das Böse selbst, Gott nur das Daseyn desselben. So liegt die Schuld in ihrem Willen, der an sich frei ist, somit das Böse wollen kann, durch Gottes verborgene Anordnung aber in seinen Wirkungen so bestimmt und geleitet wird, daß der Wille zur Handlung zwar schlecht, die Materie derselben aber, ohne es zu wollen, gut ist. Auf dem subjectiven Standpunkte des sittlichen Lebens müssen wir uns von dem Grundsatze leiten lassen, daß Alles, was Gott befiehlt, für uns gut ist, und von uns gethan werden muß; für den objectiven Begriff des Guten hingegen gilt der Glaube, daß Alles, was geschieht, die bösen Handlungen nicht weniger als die guten, Gottes Wille ist; und daß wir also Gottes Willen erfüllen, wir mögen seine Gebote erfüllen, oder nicht (de Sacram. I. p. IV. c. 1—25).

Der Wille an sich ist zum Bösen, wie zum Guten frei; in seiner Richtung auf ein Object dagegen durch die Anordnung Gottes bedingt. Gott bändigt gewissermaaßen den bösen Willen der Engel und Menschen durch das Maaß der ihnen ertheilten Kraft; durch die Hindernisse, die er ihnen beim Handeln entgegenstellt, und indem er ihrem Wollen nur einen solchen Ausweg eröffnet, der mit seinen Absichten in Uebereinstimmung steht (l. c. V. 28 und 39).

Dem durch den Sündenfall herbeigeführten Verderbniß (destitutio) der ursprünglichen Natur des Menschen (institutio) trat die göttliche Barmherzigkeit durch den freien Antrieb der Liebe in der Erlösung, als einer die Sünde und ihr Leben bewältigenden Kraft, entgegen. Der Mensch konnte sich nicht durch sich selbst

von der Gewalt des Teufels, der er verfallen, frei machen, und Gott selbst, den der Teufel dadurch, daß er den Menschen, seinen Knecht, verführte, und der Mensch, weil er sich verführen ließ, gleichmäßig beleidigt hatten, mußte sich des Menschen annehmen, gleichsam als patronus seine Sache gegen den Teufel führen: eine Vorstellung von der erlösenden Genugthuung, die in dieser objectiven Weise ohne weitere philosophische Begründung bis Anselm in der christlichen Kirche sich erhalten hatte. Die Sache gewann dadurch noch mehr den Anstrich einer juridischen Verhandlung, daß man die durch die Sünde beleidigte Gerechtigkeit Gottes vorerst versöhnt werden ließ. Hiezu war eben so sehr eine vollkommene Gerechtigkeit, als eine zur Genugthuung für die verletzte göttliche Gerechtigkeit dargebrachte adäquate Strafe erforderlich. Der Mensch in seinem Unvermögen und in seiner Verschuldung vermochte dieß nicht: deßhalb schlug sich Gott selbst wieder ins Mittel: er gab aus Gnade dem Menschen, was der Mensch ihm schuldig war; er gab dem Menschen den Menschen (Jesus Christus), den der Mensch statt des Menschen darbringen sollte. Dieser mußte, damit die Genugthuung vollkommen wäre, nicht nur dem ersten Menschen gleich, sondern noch mehr werth, als dieser, seyn. Damit daher für den Menschen ein Mensch dargebracht würde, der größer wäre, als der Mensch, wurde Gott für den Menschen Mensch. — So bezahlte Christus durch seine Geburt die Schuld des Menschen an den Vater, und sühnte durch seinen Tod die Schuld des Menschen; damit, während er selbst statt des Menschen den Tod, den er nicht schuldig war, erduldete, der Mensch gerechter Weise um seinetwillen dem Tode, dessen er schuldig war, entginge, und folglich der Teufel keinen Grund zur Beschwerde mehr hätte: einmal, weil er selbst über den Menschen nicht hätte herrschen sollen, und dann, weil der Mensch befreit zu werden verdiente (de Sacram. I. p. VIII. c. 4).

Die Härte solcher Vorstellungen, die mehr oder minder auf ein äußerliches von Gott dem Teufel dargebrachtes Lösegeld hinauslaufen, obschon sie für das sittliche Bewußtseyn weniger verletzend sind, als die Ansicht eines von Gott mit dem Teufel geschlossenen und vereitelten Vertrags, wogegen sich in Anselms strenger Satisfactionstheorie, wie in Abälards rationalistischer Auffassung der Menschwerdung, des Leidens und Todes Christi

ein gewaltiger Widerspruch erhob, hatte schon durch Hugo eine wesentliche Modification und Milderung dadurch erlitten, daß er die Vorstellung eines äußerlich-juridischen Actes in das Innere des sittlich-religiösen Bewußtseyns einführte. „Gott war Mensch, nahm für den Menschen die menschliche Sterblichkeit an, um ihn zur Hoffnung seiner Unsterblichkeit zurückzuführen; so daß der Mensch nun nicht mehr zweifeln durfte, zur Seligkeit Dessen aufsteigen zu können, der zu ihm und seiner Unseligkeit herabgestiegen war, damit die in Gott verklärte Menschheit den Menschen ein Beispiel ihrer einstigen Verklärung wäre; damit sie in Dem, der gelitten hat, sähen, was sie ihm wieder zu erweisen schuldig sind, in dem Verherrlichten aber erwägen, was sie von ihm zu hoffen haben, und damit er selbst der Weg im Beispiel, die Wahrheit in der Verheißung, das Leben in der Belohnung wäre" (l. c. 10). So wird die objective Bedeutung der Erlösung verinnerlicht; Christus für uns der Weg, die Wahrheit und das Leben, indem er in uns lebendig wird, und wir uns dem im Fleische mit uns verbundenen Erlöser im Glauben einigen (c. 7).

Mit diesem Begriffe eröffnet sich bei Hugo die Perspective in die bestimmt abgegrenzten Perioden der Weltgeschichte. Ein feiner Tact leitete ihn, indem er auch der vorchristlichen Zeit ihr Recht angedeihen ließ. Gleich nach dem Sündenfalle werden von Gott durch Einsetzung der Sacramente Vorbereitungen zu der künftigen Restitution des Menschengeschlechts getroffen, und das Eigenthumsrecht des Teufels auf das ihm verfallene Geschlecht beschränkt, wenn auch noch nicht annullirt. Gott ließ das Wort ausgehen, daß wer auf ihn, als einstigen Erretter zu hoffen sich entscheiden würde, diese seine Wahl durch den Gebrauch der Sacramente beurkunden sollte. So gab es von Anfang an wenn gleich nicht dem Namen, doch der Sache nach Christen. Im Allgemeinen lassen sich drei Perioden unterscheiden: 1) die des natürlichen Gesetzes bis Moses; 2) die des geschriebenen Gesetzes von Moses bis Christus; und 3) die Zeit der Gnade. In die erste Periode fallen die Bösen, in die zweite die Scheinguten, in die dritte die wirklich Guten. Der Zweck der Einsetzung der Sacramente ist die Demüthigung, da der Mensch in der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott die Außendinge nicht zu seiner Seligkeit bedurfte; sodann Belehrung, sofern der Mensch durch

das Aeußere zum Innern, von dem Sichtbaren zum Unsichtbaren geführt werden soll; endlich Uebung, um ihn von der sündigen Begierde abzuhalten, und seinem Streben eine festere, für ihn allein gute Richtung zu geben (de Sacram. I. p. IX. c. 3). Die Elemente der Sacramente schafft der Schöpfer; der Erlöser setzt sie ein, und der Mensch vertheilt und heiligt sie. Als bloß äußerliche Zeichen und Bilder der geistigen Gnade bleiben sie indessen eben so unfruchtbar, wie der Glaube ohne Werke todt, und die Werke ohne Glauben nichtig sind. Im Glauben erhält der Christ zum Kampfe mit dem Teufel Tapferkeit und Stärke, in den Sacramenten Vertheidigungs- und in den guten Werken Angriffswaffen (l. c. c. 8). Von großem Interesse ist besonders die Mäßigung und Besonnenheit, womit Hugo die Lehre vom Abendmahl behandelt. Der leitende Gedanke dabei ist, daß das Abendmahl darum das größte Sacrament ist, und alle Heiligung bedingt, weil der Tod Christi allen andern, sowohl vorhergehenden als nachfolgenden, Sacramenten erst die Kraft gegeben hat. Das entschiedene Streben, in dem Dogma überhaupt die ideale Seite mit der objectiven zu vereinigen, ließ ihn nicht gemeinschaftliche Sache mit Denen machen, die in übertriebenem Eifer gegen Berengars Ketzerei nur das objective Moment beim Abendmahl, die reale Verwandlung des Brods und Weins in den Leib und das Blut Christi geltend machten. Noch weniger aber zeigte er sich mit der immer noch nicht ganz unterdrückten, wenn auch unbedeutenden Partei einverstanden, die dem Abendmahle nur eine symbolische Bedeutung, nur Bild, Gestalt, Figur zugestehen wollten. Diese schilt er übermüthige Schriftverdreher, und weist sie darauf hin, daß man nach ihrer Maxime consequenter Weise sagen müsse, Christus sey nicht wirklich gestorben und auferstanden. Körperlich und wahrhaft empfangen wir unter der Gestalt der Elemente den Leib und das Blut Christi auf dem Altare: aber diese deuten wiederum an, daß wir denselben Christus, unsichtbar und geistig, in Ergießung der Gnade und Mittheilung des h. Geistes, innerlich im Herzen durch Glauben und Liebe empfangen. Wer da isset, und dem Erlöser nicht einverleibt wird, der hat das Sacrament, aber nicht das Wesen des Sacraments; wer aber isset, und dem Erlöser einverleibt wird, der hat auch das Wesen des Sacraments, weil er den Glauben und die Liebe hat; und ein

Solcher, gesetzt auch, er könnte nicht nehmen und essen, gilt weit mehr vor dem Herrn, als der, der da nimmt und isset, und weder glaubt, noch liebt; oder glaubt, und doch nicht liebt.

Die Liebe ist also auch hier der Mittelpunkt, auf den Alles zurückgeführt wird, und bildet nicht minder für die dem Abschnitte über die Sacramente angereihten Abhandlungen über einige moralische Gegenstände das leitende Princip (de Sacram. II. p. XIII), das neben der Furcht der einfachste Grundzug des sittlichen Charakters ist. Diese Beiden sind die Haupttriebfedern alles Handelns: sind sie gut, so wird durch Furcht das Böse verhindert, und durch die Liebe das Gute vollbracht. Sind sie aber bös, so flieht die Furcht das Gute, und die Liebe sucht das Böse. Mit einigen Andeutungen über die letzten Dinge, in denen sich ein merkwürdiges Gefühl von Unsicherheit und bescheidener Scheu vereinigt, im Gegensatz zu dem damals allgemein verbreiteten Selbstvertrauen, womit man von dem künftigen Leben eben so viel zu wissen glaubte, wie von dem gegenwärtigen, schließt Hugo sein in den zwei Büchern von den Sacramenten niedergelegtes theologisches System, und damit auch das reiche Gebiet der göttlichen Offenbarung.

§. 2.

Die Beziehung des Subjects auf die absolute Idee.

Wir haben gesehen, daß die Liebe, als das die Macht des Vaters mit der Weisheit des Sohnes zur innigsten und lebendigsten Einheit zusammenschließende Moment bei Hugo eben so wesentlich für die Trinitätslehre, als für die Idee der Offenbarung im Allgemeinen ist. Gerade so verhält es sich nun auch bei der Beziehung des Subjects auf die Idee Gottes und seiner Offenbarung, die gleichfalls die Liebe zu ihrem Princip hat. Auf eine besonders sinnreiche und originelle Weise finden wir bei Hugo den Reflex des absoluten Geistes im endlichen Bewußtseyn und die Beziehung des letztern auf jenen ausgeprägt. Am Schlusse seiner Trinitätslehre in dem Buche von den drei Tagen macht er von der speculativen Begründung der objectiven Dreiheit in der Einheit der göttlichen Idee gewissermaaßen eine phänomenologische Anwendung. Sahen wir dort die Macht, so nehmen wir mit uns das

Licht der Gottesfurcht; sahen wir dort die Weisheit, so nehmen wir mit uns das Licht der Wahrheit; sahen wir dort die Güte, so nehmen wir mit uns das Licht der Liebe. Unsere irdischen Tage vergehen; aber diese innern bleiben uns, wenn wir wollen, in Ewigkeit. Sie sind es, die nicht nur als die wahren Lichtpunkte im Leben des Einzelnen erscheinen; sondern sie bilden zugleich auch den großen Cyklus der Weltgeschichte. Mit dem Gesetz, vom Vater gegeben, brach der Tag der Furcht an; mit der Erscheinung Christi, des Sohnes, der Tag der Wahrheit; mit der Ausgießung des heiligen Geistes der Tag der Liebe. Auch hier ist die Liebe das vollendende, die besondern Momente zur Einheit zusammenschließende Band, das in der Phänomenologie des objectiven Geistes nicht minder, als in der des subjectiven zur Erscheinung kommt. Demzufolge hat die menschliche Natur an und für sich keinen Werth, sondern erhält diesen erst durch die Beziehung auf Gott. Allein diese ist durch die Sünde unterbrochen, und kann nur wieder durch Ergreifen der dargebotenen göttlichen Gnade gewonnen werden; so zwar, daß wir von Stufe zu Stufe zum Besitze Gottes, zur innigsten Lebensgemeinschaft mit ihm aufsteigen. Wie er daher sein unsichtbares Wesen in das Buch der Natur für uns sichtbar eingetragen hat; so muß nicht bloß unsere Erkenntniß von dieser äußern Erscheinung auf das unsichtbare Wesen, oder die Idee Gottes zurückgehen; sondern auch unsere Liebe zu ihm kann unmöglich gleich von vornherein als lautere, unverfälschte Liebe des unsichtbaren, absoluten Guten sich erweisen. Eben so wie die Seele einen zweifachen Sinn hat, gibt es auch zwei Arten des Guten: das Sichtbare und das Unsichtbare. Aus diesem zweifachen Guten geht nun auch ein zweifaches Gesetz für den Menschen hervor: ein Gesetz der Natur, und ein Gesetz der Erziehung. Das erste geht aus der menschlichen Natur selbst hervor, und bezieht sich nur auf das leibliche Wohl des Menschen; das andere ist ein positives, aus unmittelbarer Offenbarung Gottes abgeleitetes Gesetz, und durchaus nothwendig, um den Menschen seinem höhern, geistigen Wohl zuzuführen. Jedes dieser Gesetze hat seine besondere Bedeutung und seinen besondern Werth; jedoch nur dann, wenn das erstere als Vorbereitung auf das letztere betrachtet und gebraucht wird. Unser Glaube umfaßt den Schöpfer mit derselben Nothwendigkeit, wie den Erlöser, weil Beide eine

und dieselbe Person sind; eben so muß auch die Liebe zunächst das Sichtbare nicht weniger umfassen, als das Unsichtbare. Die unendliche Liebe Gottes spricht sich ja sowohl in seiner Idee, als in seiner Erscheinung aus, und wir besitzen Unterpfänder von beiden Arten seiner Liebe, durch die Natur sowohl, als durch die Gnade, oder Erziehung (de Sacram. I. p. IX. c. 5).

Denjenigen, von dem wir alle sichtbaren und unsichtbaren Güter empfangen haben, müssen wir als das höchste Gut betrachten, und darum Gott um seiner selbst willen lieben; denn das Gesetz der Erziehung, oder Gnade ist identisch mit der Liebe zu Gott. Diese führt zu dem höchsten Grade von Vollkommenheit, zum Besitze Gottes, zur Einheit mit ihm. Den Nächsten dagegen haben wir nur um Gottes, unseres gemeinschaftlichen Guts, willen zu lieben, nur als Genossen des Strebens nach Gott und der Freude in Gott. Nicht in ihm für sich allein sollen wir uns freuen, sondern entweder weil er Gott besitzt, oder, wenn er ihn noch nicht besitzt, damit er ihn besitzt. So ist in dem Letztern auch die Feindesliebe mitbegriffen (de Sacram. I. p. XIII. c. 1 u. 2. Liebner, S. 466. Schmid, S. 296). Dafür, daß wir in Gott unser höchstes Gut zu verehren und zu lieben haben, sprechen die mannigfachsten Beweise: nicht nur daß er der Urheber des Gesetzes der Natur und der Erziehung überhaupt ist; wir besitzen außerdem von seiner Liebe Unterpfänder der verschiedensten Art. Dieß ist der Gegenstand der Schrift vom Pfand der Seele, d. h. von Dem, was die Seele als Unterpfand der Liebe Gottes, ihres Bräutigams, und ihrer einstigen Seligkeit schon hier empfängt. An diese sichtbaren Unterpfänder müssen wir uns halten, weil der Gegenstand unserer Liebe unsichtbar ist. Die Welt, mit Allem, was in ihr ist, dient dem Menschen zur Freude und zum Nutzen; darum ist sie aber noch nicht um ihrer selbst willen zu lieben; sondern in ihr Derjenige, der diesen Lauf der Natur vorgeschrieben hat: der verborgene Freund, von dem wir diese Unterpfänder als Geschenke und Wohlthaten empfangen haben. „Darum, o Seele, liebe ihn, um ihn zu genießen; liebe dich selbst, weil du von ihm geliebt wirst. Das ist die reine, keusche Liebe, die nichts Niedriges, nichts Bitteres, nichts Vergängliches an sich hat, sondern wahrhaft ewig und selig ist. Sage nicht, Er, den du einzig und ausschließlich zu lieben angewiesen und entschlossen seyest,

wende dir nicht hinwiederum seine ungetheilte Liebe zu, da so Viele an den von dir besessenen Pfändern seiner Liebe Theil haben: denn Alles, was er andern seiner Geschöpfe verliehen hat, das hat er eben dadurch auch zugleich dir verliehen." Seine Güter sind theils allgemeine, theils besondere, theils einzelne. Unter den erstern ist der Genuß der sichtbaren Schöpfung überhaupt zu verstehen, der zwar allen Geschöpfen gemeinschaftlich ist, darum aber nicht weniger eine besondere Wohlthat der Menschen, und von diesen wiederum des Einzelnen wird, da die vernunftlose Schöpfung den Menschen, diese aber dem Einzelnen unter ihnen dienen. Sogar die bösen Menschen sind mit Allem, was sie haben, um der Guten willen da: durch das Zusammenleben mit ihnen sollen die Guten geübt werden, theils nach höhern Gütern zu trachten, die mehr werth sind, als diejenigen, die sie mit den Bösen gemein haben; theils die Tugend um so inniger zu lieben, und für die ihnen zu Theil gewordene Bevorzugung der göttlichen Barmherzigkeit den schuldigen Dank darzubringen. Die Gemeinschaft der Guten dagegen ist ein Trost für den Christen. Ueber ihr Glück soll er sich freuen, wie über sein eigenes: die geistige Liebe wird dann erst recht eigentlich von Jedem besonders genossen, wenn sie gemeinschaftlich ist. Sie wird durch die Theilnahme Mehrerer nicht vermindert, da ihr Genuß ganz und ungetheilt jedem Einzelnen zukommt. Darum sollen Alle den *einen* Bräutigam einzig lieben, damit sie hinwiederum einzig von ihm geliebt werden; und Alle sollen sich in dem Einen als Einen lieben, damit sie durch die Liebe des Einen eins werden.

Die bedeutendsten Unterpfänder der göttlichen Liebe haben wir indessen nicht außer uns, sondern in uns; nicht bloß im Zusammenhange mit der Welt und im Zusammenleben mit unserem Geschlechte; sondern unabhängig von diesen durch die Gnade der *Erlösung*. Geliebt sind wir in jeder Creatur, geliebt mit allen Guten, geliebt vor allen Bösen. Schon das Daseyn ist ein Geschenk der Gnade, das wir vor allen Denen vorausbaben, die der Herr nicht in das Seyn rief. Außerdem ward uns ein schönes, harmonisches Seyn zu Theil, das uns dem Ungeordneten, Ungeformten und Gestaltlosen in der Natur gegenüber einen unbestreitbaren Vorzug giebt. Dazu kommt das Geschenk des Lebens, mit Gefühl und Verstand: ein köstlicher Schmuck, um dessen willen

die ewige Liebe des Bräutigams die Seele, die sie damit beklei=dete, auch für ihr Gemach bestimmt hat. Aber wie hat die Seele diesen ihren Schmuck verdorben, sich ihrer sinnlichen und geistigen Bevorzugung unwürdig gemacht! Sie hat den Bräutigam verlas=sen, und ihre Liebe durch fremden Umgang entweiht: Er aber, der Allbarmherzige, ist von der Höhe seiner Allmacht herabgestiegen zu ihrer Niedrigkeit, und damit ihr gerechter Weise wieder zurück=gegeben werden könnte, was sie verlor, übernahm er aus freien Stücken, das zu tragen, was sie verschuldete. So wurde sie, die durch seine Güte schön geschaffen und durch eigene Ungerechtigkeit häßlich wurde, durch seine Barmherzigkeit wieder rein und schön. Seine Liebe zu ihr ist so innig, als wäre sie gar nicht von ihm gewichen, ob er gleich bei seinem unschuldigen Leiden und Sterben an der Seele gar nichts vorfand, was er hätte überhaupt, ge=schweige denn mit solcher Aufopferung lieben können. Darum glück=selig die Schuld, zu deren Tilgung die Liebe ihn zog! Und doch sind wir so undankbar gegen solche Wohlthaten, ohne zu bedenken, wie viele weise und rechtschaffene Menschen vor uns verworfen, von der Gnade der Erlösung ausgeschlossen wurden; ohne zu be=greifen, warum wir noch immer von dem Gemache des Bräuti=gams, von dem Genusse seiner unmittelbaren Nähe ausgeschlossen sind! Bevor wir dessen werth sind, muß noch Vieles an uns ge=reinigt und gebessert werden. In der Kirche werden die zu Bräuten erkorenen Seelen vorbereitet zur Feier der Hochzeit im himmlischen Jerusalem. Der Schmuck, den sie erlangen, ist ledig=lich Geschenk der Gnade des Bräutigams, wie die Liebe, die er zu den Anfangs häßlichen und mißgestalteten trug. Alles ist sein freies Liebesgeschenk: zuerst das Bad der Taufe und der Wieder=geburt, in welchem der Schmuz vergangener Sünden abgewaschen wird; dann die Salbung mit dem geweihten Oele, wobei die Seele mit dem h. Geiste übergossen wird; und nun erst der Genuß des Leibes und Blutes Christi, der innerlich sättigt, erquickt und ver=jüngt. Zu dieser innern Umwandlung und Umgestaltung durch die göttliche Gnade müssen sich von Seiten des Menschen die guten Werke gesellen, und die ascetischen Uebungen mit dem süßen Dufte der christlichen Tugenden. Freilich vermag unsere Schwachheit im Werke der Wiedergeburt nur langsam und mit Unterbrechung fort=zuschreiten, weil wir immer wieder in die Sünde zurückfallen. Um

nun einen Maaßstab zu haben, mit welchem wir den jeweiligen sittlichen Zustand bemessen können, wird uns der Spiegel der h. Schrift vorgehalten; und finden wir, daß unsere Seele befleckt und durch die Sünde verunstaltet ist, so haben wir ja Thränen, um uns wieder rein zu waschen, mit frommer Demuth uns von neuem zu waschen. Durch die Gnade Gottes können wir nicht nur jeden Verlust wieder ersetzen, sondern seine Liebe wendet sogar unsere Mängel zu unserem Besten.

Wie ein begeisterter Hymnus erschallt in vollen und melodischen Tönen das Lob der Liebe. Eine solche Sprache kann nur die innigste, von Gott selbst eingehauchte Liebe reden, die in dem Gegenstande ihres heiligen Verlangens ganz aufgehen möchte. Die Motive sind so einfach und natürlich, von so unwiderstehlicher Ueberzeugungskraft, daß man in jedem Worte den Ausdruck eines Gott geweihten Gefühls zu vernehmen glaubt. Die Liebe erscheint hier als eine göttliche Kraft, die den absoluten Geist zu dem endlichen herabzog, und diesen jenem entgegenführt. Ihre hehre, himmlische Natur beurkundet sich in der gesammten Geschichte göttlicher Offenbarung. Die Liebe machte den Abel zum Märtyrer; führte den Abraham aus dem Lande seiner Väter; weckte in den Blutzeugen das heilige Gottesfeuer. Aber wie weit sind wir noch von dieser unbedingten Hingabe an die unendliche göttliche Liebe entfernt; wie wenig bereit, für diese Liebe alles Zeitliche im Stiche zu lassen! Jene, die Gott vor sich hatten, ließen sich durch keine Begierde, durch keine finstere Macht des Unglücks abhalten, dem Ziele ihrer glühenden Sehnsucht entgegenzueilen; alles dieses jedoch gezogen von der Macht der göttlichen Liebe: und wir sollten einen Augenblick Anstand nehmen, für dieses Kleinod freudig Alles dahinzugeben! Freilich, was können wir geben, zur Vergeltung für diese unaussprechliche Wohlthat anbieten!.. Indessen verlangt die ewige Liebe von uns nicht mehr, als was wir haben: Verzichtleistung auf alle zeitlichen und fleischlichen Genüsse. Und ist der Preis, der uns dafür zu Theil wird, nicht unendlich kostbarer, als das größte Opfer, welches wir zu bringen im Stande sind? Darum können wir auch in der Wahl des Gegenstandes für unsere Liebe nicht lange unschlüssig seyn; und haben wir uns für die Welt entschieden, so werden wir uns nicht bedenken, diese unsere Wahl besser zu treffen, und auf den allein würdigen Gegenstand überzu-

tragen. Die Gerechtigkeit ist der Weg, auf dem unsere Liebe wandelt, um zum Besitze Gottes zu gelangen. Sie führt uns auf dieser Bahn; ja sie ist dieser Weg selbst: der Weg des Menschen zu Gott, und der Weg Gottes zum Menschen; die Vermittlerin unserer Erlösung, dadurch, daß sie Gott erniedrigte, und uns erhöhet. Sie besiegte den Herrn, daß er sich erniedrigte: ja sie ist Gott selbst, und wer daher sie besitzt, der besitzt Gott. Ein Geschenk Gottes ist sie, weil der h. Geist, der die göttliche Güte, oder Liebe in sich darstellt, von Gott den Gläubigen ertheilt wird, jedoch nur als besondere Gnadengabe, die bloß den Auserwählten zufließt. Sie reinigt den Menschen von jeder sündhaften Befleckung; denn wo die Heiligkeit Gottes selbst Wohnung nimmt, da kann die Sünde nicht einheimisch seyn. Und wie sie nun innerlich das Gute vom Bösen scheidet; so trennt sie auch im äußern Umgange die Guten von den Bösen.

Diese süße Frucht der Liebe aber läßt sich nicht ohne Mühe, Kampf und Noth erwerben. Denn der Geist, der sie in uns wirken will, hat einen Feind zu bestehen, der sich nichts angelegener seyn läßt, als das Gute, das durch jenen gepflanzt wird, so nachdrücklich, als möglich, zu bekämpfen, und ihm jeden Fuß breit Erde streitig zu machen. Wer anders sollte dieser Gegner seyn, als das Fleisch, oder die Sinnlichkeit überhaupt? Hier tritt Hugo's ascetische Richtung hervor, die sich auch bei ihm ähnlich wie bei Bernhard, zum directen Widerspruche des Fleisches mit dem Geiste steigert; im Ganzen jedoch weit milder, und nicht in der harten Form einer unbedingten Ertödtung alles Sinnlichen in uns erscheint. Ist die Liebe überhaupt jene hehre, himmlische Gewalt, die alle Gegensätze ausgleicht; so wird sie im Leben eben so wenig, als in der Wissenschaft einen solchen Widerspruch unserer Natur dulden. So strenge daher auch Hugo gegen sich selbst war, und so gewissenhaft er auf die in der Schrift gebotene Selbstdemüthigung und Selbsterniedrigung hielt; so konnte er doch unmöglich darunter eine völlige Ertödtung des Fleisches verstehen; und auch hierin leitete ihn jener feine Tact, der ihn durchgängig die rechte Mitte treffen ließ; was ihm allerdings bei einigen seiner Zeitgenossen, die dem überspannten Ascesengeiste huldigten, den Vorwurf einer verwerflichen Nachsicht gegen sich selbst zuzog. Den drei Schriften von der moralischen Arche, von der mystischen

Arche und von der Eitelkeit der Welt, sowie einigen Commentaren liegt indessen unverkennbar eine strengere ascetische Richtung zu Grunde; wobei übrigens nicht zu übersehen ist, daß sie zu seinen frühern Werken gehören. Die Arche mit ihrer friedlichen Behausung mitten in den Wogen des stürmischen Meeres, war ein treffliches Bild, um die von Außen tobenden Stürme des Lebens, und die innere Stille, den Frieden in Gott zu bezeichnen. Dabei wird zwar von dem Satze ausgegangen, daß der Mensch durch die Sünde von dem Antlitze seines Schöpfers und von dem innersten Lichte seiner Anschauung ausgestoßen wurde, und sich um so weiter in den irdischen Begierden verlor, je mehr er die Süßigkeit der himmlischen Güter zu schmecken verlernt hatte. So wurde der Mensch unstät und flüchtig auf der Erde; denn das Herz, das früher fest in der Liebe des Einen stand, ist nun, nachdem es einmal den sinnlichen Begierden verfallen, gleichsam in so viele Theile getheilt, als es Dinge begehrt. Daher Bewegung ohne Bestand, Arbeit ohne Ruhe, Lauf ohne Ziel. Die Weltliebe fängt süß an und endet bitter. Die Lust dieser Welt ist gleichsam das Wasser der Sündfluth; der Glaube an Christum, der die vorübergehende Lust unter sich tritt, und nach den ewigen Gütern, die droben sind, sich sehnet, ist die Arche. Beides ist im menschlichen Herzen: nur daß das Eine nach Unten geht, das Andere nach Oben; und wenn die Schrift sagt, daß die Lust im Fleische, der Glaube im Herzen wohne, so gilt dafür, daß wir dann mit dem Fleische begehren, wenn wir mit dem Herzen fleischlich begehren. Die Lust wird aus dem Fleische dem Herzen eingeboren. Der Glaube wird von Gott dem Herzen eingegeben. In uns ist, was wir fliehen, und in uns auch, wohin wir fliehen müssen. Die Dinge dieser Welt sind an sich nicht bös; sie geben nur Veranlassung zur bösen Lust, indem diese leicht durch den Gedanken an sie entsteht. Auch die Gedanken an sich sind rein: Dennoch aber ist es am Besten, diese Welt ganz zu vergessen, ihr Andenken ganz aus dem Herzen zu verbannen, damit man der Gefahr der bösen Lust zu ihr gar nicht ausgesetzt ist (Von der moral. Arche IV. c. 7—9). So gibt es drei Classen von Gläubigen in der Kirche: Solche, die in der Welt leben, aber auf eine erlaubte Weise; Andere, die die Welt fliehen und vergessen, und endlich Solche, die die Welt schon vergessen

haben, in der Nähe Gottes sind. Freilich die letzte Stufe ist an dem Orte unserer Verbannung gar nicht, oder nur unvollkommen zu erreichen. „In dieser Welt ist immer noch Kampf in uns. Wir haben nämlich einen dreifachen Willen: zuerst einen Willen des Fleisches, der in der Begierde lebt, und aller Ungesetzlichkeit nachgeht; ferner einen Willen des Geistes, der ganz dem Geistigen anhängt, und auch den nothwendigen Gebrauch des Fleisches ausschließen will. Zwischen beiden liegt der Wille der Seele in der Mitte, der mit einer gewissen Mäßigung weder dem Laster nachgeben, noch den Schmerz, den die Uebung der Tugend mit sich bringt, tragen will. Geben wir uns ihm einmal eine Zeitlang in angenehmer Ruhe hin, so kommt gleich der Stachel des Fleisches, und treibt uns in die Sünde hinein. Werden wir aber wieder vom Geiste entzündet, das Fleisch zu unterdrücken; so vergessen wir die menschliche Schwachheit, und wenden uns in stolzer Erhebung unseres Herzens zu einem übermäßigen Tugendeifer. Doch bald mahnt uns der gänzlich zerbrochene Körper, hievon abzustehen; und dann entsteht jenes Vierte, allein Richtige in uns, wo wir, ohne Uebertreibung, aber auch ohne jenen verderblichen Zustand des Hängens und Schwebens, in einer gewissen sichern Ruhe, in fortgesetzter Anstrengung und Schmerz nach der Tugend ringen" (l. c. I. c. 4. Liebner, S. 293. Anmerk.). Für jeden Fehler unserer Natur haben wir ein Gegengewicht in der Gnade, für jede Krankheit eine Arznei. Unsere Fehler sind unsere Krankheit, der Geist Gottes die Arznei. Dieser Geist theilt sich in seinen Gaben siebenfältig mit (die sieben Gaben des heiligen Geistes), ohne darum seine Wesenseinheit zu verlieren. Er ist der Geist der Furcht, der Geist der Frömmigkeit, der Geist des Wissens, der Geist der Tapferkeit, der Geist der Besonnenheit, der Geist der Erkenntniß, der Geist der Weisheit. Man sieht leicht, wie diese Eintheilung der auch anderwärts von Hugo beliebten Siebenzahl wegen gemacht ist, da die verschiedenen Wirkungen des göttlichen Geistes nicht strenge von einander geschieden sind. Auf ähnliche Weise sind in dem Buche von den fünf Siebenden die sieben Capitallaster aufgeführt, gegen welche die sieben Bitten im Gebet des Herrn gebraucht werden müssen, um die sieben Gaben des h. Geistes, die sieben Cardinaltugenden und die sieben Seligkeiten zu erlangen. Als das erste Hauptlaster

wird der Stolz genannt, der dem Menschen Gott raubt, weil er die Gaben ohne den Geber zu lieben lehrt, sich anmaßt, was er von diesem empfangen hat, und deßhalb auch das Gute, das er hat, verliert; da nichts Gutes ohne Gott, der die Urquelle alles Guten ist, mit Vortheil besessen werden kann. Und sieht nun diese Eigenliebe an Andern das Gute, das sie nicht besitzt; so folgt ihr jedesmal auch sogleich der Neid nach, als Strafe für ihren Stolz. Der Neid erzeugt aus sich den Zorn, und wenn die Seele durch den Stolz Gott verloren, so verliert sie durch den Neid den Nächsten, und durch den Zorn sich selbst, und verfällt in geistige Verdrossenheit, die nach dem Verluste der innern Freude durch äußere Tröstungen sich zu entschädigen sucht: daher der Geiz. Solche Sucht nach den Außendingen erzeugt die Schlemmerei, bis zuletzt der entfesselte und verweichlichte Mensch der Wollust sich ergibt, unter deren furchtbarer Herrschaft er zum niedrigsten, unwürdigsten Sclaven herabsinkt.

Zur Heilung dieser Laster und Abwendung der durch sie herbeigeführten Uebel wenden wir uns im Gebet an den Herrn. Die erste Bitte ist gegen den Stolz gerichtet, und hat die Furcht Gottes zum Gegenstande, welche die Demuth schafft. Da das Reich Gottes das Heil der Menschen ist, beten wir in der zweiten Bitte um dieses gemeinschaftliche Heil Aller, im Gegensatz zu dem Neid, der die Andern um ihr Gutes beneidet. Die Frucht dieser Bitte ist der Geist der frommen Liebe, des heiligen Wohlwollens gegen Andere. Die dritte Bitte tritt dem Zorne entgegen, in der demüthigen Ergebung unter den göttlichen Willen, die in dem Uebel, das der Mensch erduldet, eine gerechte Strafe, in dem Guten, das ihm zu Theil wird, die barmherzige Hand Gottes erblickt; darauf hingewiesen durch den Geist des Wissens, der aus der Demuth entspringt. Der mit Kummer verbundene Widerwille der Seele, oder die geistige Verdrossenheit, wird geheilt durch die vierte Bitte, auf welche der Geist der Tapferkeit geschenkt wird, um aufzurichten die erschlaffte Seele, indem sie, nach Wiedererlangung ihrer frühern Rüstigkeit, von ihrem Widerwillen geheilt, zum Verlangen nach innerem Genusse erstarkt. Daher der Hunger nach Gerechtigkeit und frommer Liebe gegen Andere, wofür künftig voller Genuß der Seligkeit zu Theil wird. Eng verbunden damit ist die siebente Bitte, welche die Bereitwilligkeit, Andern zu vergeben, be-

greift, als ein Gegenmittel gegen den Geiz, der überwunden wird durch den Geist der Besonnenheit, oder der besonnenen Berechnung, Andern zu vergeben, damit uns hinwiederum vergeben wird. Die weitere Bitte: Führe uns nicht in Versuchung! — betrifft die Lockungen des Fleisches und die Abwendung der Schlemmerei durch den Geist der Erkenntniß; damit die innere Stärkung durch das Wort Gottes die äußere Begierde im Zaume hält, und den durch geistige Speise gestärkten Geist weder leibliche Armuth zu beugen, noch fleischliche Lust zu überwinden vermag. So wird gegen die Völlerei verliehen der Geist der Erkenntniß, der das Herz läutert und reinigt, und das innere Auge durch das Verständniß des göttlichen Worts so hell und licht macht, daß es selbst die Klarheit der Gottheit zu schauen vermag. Aus dem Geiste der Erkenntniß aber wird geboren die Reinheit des Herzens, der ausdrücklich das Schauen Gottes verheißen ist. Der Geist der Weisheit endlich, der in Folge der siebenten Bitte zur Besiegung der sinnlichen Lust geschenkt wird, wirft durch die Unterstützung der göttlichen Gnade das ungerechte Joch von dem Nacken des unglücklichen Gefangenen, und gibt ihm die verlorene Freiheit wieder. Die Seele wird ergriffen von dem Geschmacke der innern Süßigkeit, sammelt sich in ihrem Verlangen ganz nach Innen, und war sie vorher in die fleischlichen Wollüste zerflossen, so umfaßt sie dagegen nun das innerlich, was sie jetzt liebt. Zuletzt ist die Seele ganz in sich selbst befriedigt, ruht ganz in der Liebe, ist ganz auf die innern Freuden gesammelt, der Mensch durchaus und vollkommen in das Ebenbild Gottes umgewandelt.

Besonders eindringlich und lebendig ist diese praktisch-ascetische Seite des Mysticismus in dem dritten Buche der moralischen Arche dargestellt unter dem Bilde eines aufwachsenden Baumes. Zum Baume der **Weisheit** wird durch die **Furcht** das Saamenkorn gelegt; die **Gnade** bewässert ihn, damit das Saatkorn nicht vertrocknet. Wie nun aber dieses nicht aufgehen kann, ohne vorher zu verwesen; so kann auch die Weisheit in uns nicht aufsprossen, ohne daß wir vorher durch einen heilsamen Schmerz dieser Welt **ganz absterben**. Das Herz verläßt nun nicht nur die Welt, sondern **flieht und haßt sie** auch; ja es seufzt sogar beim nothwendigen Gebrauche irdischer Dinge. Darauf schlägt der Baum durch den **Glauben** Wurzel; durch den **heiligen Trieb**

fängt er an zu sprossen. Durch die anhaltende Buße geht er auf; erstarkt durch die Liebe, und fängt an zu grünen durch die Hoffnung. Durch die Umsicht treibt er Zweige, indem er bei den Contemplativen in die Höhe, bei den Activen in die Breite geht. Durch die Zucht, oder äußere gute Werke, blüht er, und bringt Frucht, die Tugend; denn ohne die innere Güte der Gesinnung sind die äußern guten Werke gleich dem Baume, der leere Blüthen ohne Früchte hat. Durch Geduld und Ausdauer wird die Frucht reif, durch den Tod abgebrochen und zum Mahle des ewigen Königs getragen.

In dieser schönen Allegorie ist bereits nicht mehr bloß von dem sittlichen Zustande des innern Menschen die Rede, und es findet neben dem Willen mit dem Cyclus der demselben entsprossenen Tugenden auch die intellectuelle Seite des Geistes ihre Stelle, so daß der Zwiespalt zwischen der praktischen und contemplativen Richtung bereits nicht mehr in der Form eines unausgleichbaren Widerspruchs erscheint. Die Möglichkeit einer Versöhnung des äußern und des beschaulichen Lebens ist schon in der mildern Fassung der sinnlichen Natur des Menschen gegeben, obschon nicht geläugnet werden kann, daß in dem Buche von der Eitelkeit der Welt, durch das ein hoher Geist edler Weltverachtung geht, und sich manche Anklänge an den im Koheleth angestimmten Ton erkennen lassen, die gänzliche Unzuverlässigkeit und Nichtigkeit des menschlichen Treibens nachgewiesen wird. Die Veränderlichkeit der Dinge soll uns sogar lieb seyn, weil wir dadurch zur Sehnsucht nach dem Ewigen entzündet werden. Alles scheint in dieser Welt reisefertig zu seyn, und aus der ganzen Natur tönt es wie ein Aufruf ins Ohr, mit Allem dem Ziele entgegenzustreben, um eine bleibende Wohnstätte zu suchen: und diese ist die Contemplation. Dessenungeachtet erscheint ihm das Treiben der Welt nicht in dem trüben Lichte, wie seinem Freunde Bernhard, und er findet dasselbe eben so wenig schlechthin verwerflich, als die Sinnlichkeit; sondern nur im Abfall und in der absoluten Trennung von Gott; nicht aber sofern sich auch in ihnen die Liebe Gottes offenbart, wäre es auch nur in sofern, als sie in dem Menschen das Verlangen nach den ewigen, unvergänglichen Gütern wecken. Hugo's Ansicht mußte sich schon deßhalb milder gestalten, weil sein

eigenes Leben gar nicht in diesen Conflict verwickelt wurde. Er betrachtete bloß als ein unparteiischer Zeuge von ferne, gleichsam aus einem sichern Asyle, die Bewegungen und Strömungen des äußern Lebens, ohne auf der Bühne der Welt mithandelnd aufzutreten; woher es kam, daß er die weltlichen Verirrungen und Thorheiten mehr mitleidigen Auges, als mit Entrüstung und Widerwillen beurtheilte. So heißt es im Commentar zu den Psalmen: „Der Mensch wird bisweilen von Gott gleichsam zurückgetrieben, wenn er, zur Anschauung seiner Majestät aufsteigend, von den Strahlen des unbegreiflichen Lichts zurückgeschlagen wird. Dieß ist jedoch kein Zorn, sondern Uebung; denn darum nur wird der Mensch auf einige Zeit vom Höchsten hinweggetrieben, damit er durch Demuth sich besser in dem Geringsten übe. Gedenke der Leiter Jakobs: die Engel steigen herauf und herab. — Manche verstehen wohl aufzusteigen, aber nicht herabzusteigen. Denn etwas Anderes ist es, herabzusteigen und herabzustürzen. Der Mensch soll nicht immer aufsteigen. Verstehst du aufzusteigen durch die Andacht des Geistes; so lerne auch herabsteigen durch Uebung im guten Werke; wo nicht, so wirst du endlich durch die unverständige und unmäßige Heftigkeit des Aufsteigens herabfallen. Ahme die Vögel nach, die bald fliegen, bald auf die Erde herabkommen. Einige aber suchen hier reinliche Oerter, andere schmuzige und befleckte. So steige du nur stets ins Reine herab, und beflecke dich nicht. Die Contemplation ist der Himmel, das Wirken die Erde." Die Contemplativen, indem sie auf dem niedrigen Standpunkte der guten Werke nicht verharren wollen, stürzen, aufgeblasen durch den Wind des Hochmuths, von der Höhe der Betrachtung herab; öffnen sofort ihr Herz mannigfachen Irrthümern, indem sie ihre Schwachheit nicht anerkennen, und sich mit den von Gott empfangenen Gaben brüsten; verderbliche Neugierde treibt sie um: sie verachten das Treiben Anderer, woraus nach einander Zorn, Entrüstung, Schmähung und Haß entstehen, der zuletzt in Neid und Ekel übergeht, und alle innere Freudigkeit zerstört. In diesem Zustande stürzt sich die contemplative Seele in den Strudel der weltlichen Lüste, wo der Teufel sich ihrer bemächtigt. Darum ist es gut, den Eifer der göttlichen Betrachtung manchmal zu verlassen, aus sich herauszugehen, und durch Erfahrung zu lernen, wie schwer es ist, durch Pflichterfüllung der Außenwelt zu dienen, und

doch in der Sehnsucht das Innere nicht zu verlassen (Von der moral. Arche III, c. 10).

Solches Herabsteigen zu praktischen Uebungen der Tugend und damit in den Bereich unserer sinnlichen Natur ist also mitunter sogar nothwendig, und es erhellt hieraus zugleich, wie Hugo durchgängig bemüht war, die Liebe mit der Anschauung auszugleichen. Nirgends bemerken wir einen Sprung, sondern ein stetiger, in sich selbst vermittelter Uebergang leitet ihn von einem Gebiet auf das andere. In dem Buche über die Sacramente (II, p. XIV. c. 9) liest man: „Das Einzige, was die Menschen suchen müssen, ist Wahrheit und Tugend. Und wären sie doch eben so eifrig im Streben nach der Tugend, als im Suchen der Wahrheit? Letzteres ist Allen gemein, selbst Denen, die die Tugend nicht lieben. So sehr möchten gern Alle die Wahrheit wissen, daß Keiner getäuscht seyn will. Gar Viele suchen die Wahrheit ohne die Tugend, und doch ist die Tugend die stete Begleiterin der Wahrheit. Die Wahrheit kommt nicht gerne ohne die Tugend; und kommt sie ohne dieselbe, so kommt sie nicht aus der Gegend her, wo das Heil ist." „Wo Liebe ist, da ist auch Licht: und der ist nicht in der Liebe, der in der Finsterniß des Irrthums umhertappt; denn wer die Liebe hat, der sieht klar und sicher, und nimmt nicht übereilt an, was er nicht sieht. Wer aber ohne die Liebe vorwitziger Weise sich zu weit wagt; der verliert den hellen Geistesblick, und wohin er auch geht: es ist Alles lauter Irrthum" (eod. XIII. c. 11).

Schon bestimmter treten die einzelnen Momente, die das sittliche Leben mit dem contemplativen verbinden, hervor in der moralischen Arche (II, c. 6—17), wo dieselben als das Wissen, die Tugendübung und die Tugend selbst gefaßt sind. Auf der ersten Stufe stehen wir, wenn wir uns gern mit dem Nachdenken über die h. Schrift, über die Tugenden der Heiligen, über die Werke Gottes und anderer Dinge, die zur Offenbarung und Uebung des Herzens dienen, beschäftigen; auf der zweiten suchen wir Das, was wir als gut und recht erkannt, auch durch die That zu verwirklichen; auf der dritten endlich wollen wir nicht allein die Werke der Tugenden haben, sondern auch die Tugenden selbst. Und hier nun ist das Erste und Letzte die Liebe, die Alles durchdringt, und uns mit Gott vereinigt. Ungefähr derselbe Standpunkt ist im Didascal. V, c. 9. gewählt, wo Lesen, Nachden-

ken, **Gebet**, **Handeln** und **Anschauung** als die fünf Haupttugenden des religiösen Lebens genannt sind. „Durch die vier ersten wird das Leben der Gerechten geübt, und zur künftigen Vollkommenheit nach und nach emporgehoben. Die fünfte, die Anschauung, ist gleichsam die Frucht der vorhergehenden, und gibt schon in diesem Leben einen Vorschmack der künftigen Belohnung des Guten. Der erste Grad, das **Lesen**, gehört den Anfängern; der letzte, die Anschauung, den Vollkommenen; und je mehr Einer von den in der Mitte liegenden erstiegen hat, desto vollkommener ist er. Das Lesen gibt Einsicht, das Nachdenken Rath. Das Gebet verlangt, das Handeln sucht, die Anschauung findet. Wenn du also durchs Lesen die Einsicht gewonnen hast, was zu thun sey, so ist dieß der Anfang des Guten, reicht aber noch nicht aus. Steige also auf die Burg des Raths, und denke nach, **wie** du erfüllen könnest, was du als gut erkannt hast. Denn Viele haben das Wissen, aber nur Wenige verstehen auch die Ausführung im Leben. Ferner, weil der menschliche Rath ohne die göttliche Hülfe schwach und unmächtig ist; so erhebe dich zum Gebet, und suche den göttlichen Beistand, damit die göttliche Gnade, die dich zuvorkommend erleuchtet hat, hinterher auch deine Füße auf den Weg des Friedens leite, und was nur erst im Vorsatze war, auch in die That übergehe. Darauf schicke dich zum guten Werk an, damit du durch die That verdienst, was du im Gebete bittest. **Mit** dir will Gott handeln: du wirst nicht gezwungen, sondern unterstützt. Wenn du allein handeltest; so richtetest du nichts aus: wenn Gott allein handelte, verdientest du nichts. Gott wirkt in dir, daß du Etwas vermagst, und du wirkst, damit du Etwas verdienst. **Die guten Werke sind der Weg, auf dem man zum Leben geht.** Sey stark, und handle männlich; und dieser Weg hat auch seinen Lohn. So oft wir von seinen Mühseligkeiten ermattet sind, kommt ein **Gnadenblick** von Oben, und erleuchtet uns, und wir schmecken und sehen, wie freundlich der Herr ist. So **findet** die **Anschauung**, was das **Handeln sucht**."

Dadurch ist der Boden für die eigentliche **Speculation** angebahnt, zu der allein die durch die Liebe gewonnene sittliche Reinheit befähigt. Wie in der sinnlichen Schöpfung, so gibt es auch im geistigen Leben einen vierfachen Tag: am ersten Tage wird das Licht geschaffen, und Tag und Nacht geschieden, d. h. es kommt

zur Erkenntniß der Sündhaftigkeit. Am zweiten Tage scheiden sich die obern und untern Massen, nachdem das Firmament geschaffen: der Sünder wird in seinen guten Vorsätzen befestigt, und die Triebe des Fleisches und Geistes werden von einander geschieden. Am dritten Tage werden die Massen unter dem Himmel an einen Ort gesammelt, die fleischlichen Triebe zusammengehalten, damit der Mensch, eingesetzt in die vernünftige Ordnung, zu dem ursprünglichen Zustande zurückkehrt. Nun erst sieht er die Wahrheit nicht mehr durch einen Spiegel, in einem dunkeln Wort; sondern er schaut und schmeckt sie, wie sie an sich ist: dieß ist der vierte Tag. Solcher Vorbereitungen bedarf es für die durch die Speculation gewonnene unmittelbare Anschauung Gottes, weil das ursprüngliche Verhältniß zwischen dem Auge des Fleisches, der Vernunft und der Anschauung durch die Sünde gestört wurde. Darin besteht nun aber der wesentliche Unterschied zwischen der Unmittelbarkeit der Contemplation und der in sich vermittelten Speculation. Nicht der erste beste Anlauf des religiösen Gefühls macht sich den Inhalt der absoluten Wahrheit präsent; sondern um wahrhaft speculativ zu werden, muß das Denken den Inhalt des religiösen Gefühls durch die Vorstellung mit sich selbst vermitteln; es bedarf gewisser vorbereitenden Durchgangspunkte, wenn wir, erleuchtet von dem Lichte der göttlichen Gnade, die göttliche Ebenbildlichkeit wieder erlangen, und folglich auch jener unmittelbaren Anschauung, wenn auch nur in unvollkommenem Grade, theilhaftig werden sollen. Das allgemeine Bewußtseyn der Sünde und Gnade ist übrigens dabei nicht nur der Ausgangspunkt, sondern auch die Grundbedingung; und wie nun die sittliche Reinheit nur durch einen fortschreitenden Läuterungsproceß gewonnen werden kann; so kann auch die Intelligenz erst von Stufe zu Stufe zu der Höhe unmittelbarer Anschauung emporsteigen. Dieß führt uns auf das Verhältniß des Glaubens zur Anschauung. Auf diese Weise ist der Gesichtspunkt auf einmal ein ganz anderer, als früher, wo von dem Verhältniß des Wissens zum Glauben die Rede war. Das Wissen, als solches, besteht bei Hugo zunächst in rein endlichen, subjectiven, aus der Anschauung des Endlichen gewonnenen Begriffen, und diese reale Wissenschaft hat mit dem idealen Inhalte des Glaubens nichts zu schaffen. Sodann aber bringt es die Vernunft auch bei reli-

giösen Gegenständen wenigstens zu einem annähernden Erkennen, das übrigens immer unvollkommen bleibt, so daß auch hier der Glaube, als das Bestehen des Gehofften in uns, als eine Anticipation des noch nicht Erschienenen, mit der Ueberzeugung von dem Besitze vollkommener Wahrheit, unendlich höher steht, als das Wissen. Der Glaube hat sogar Beweiskraft für uns, weil wir Dessen, was wir durch die Vernunft noch nicht begreifen, auf keine andere Weise bewußt werden können, als durch den Glauben. Ist ja doch kein eigentlicher Beweis möglich, wo nicht das zu Beweisende mit dem Beweisenden in irgend einer Beziehung der Aehnlichkeit (Analogie) steht (Comment. z. d. himml. Hierar). Einer andern Erklärung zufolge soll die Ueberzeugung der Seele vom Abwesenden, oder der Glaube, in der Mitte liegen zwischen dem Meinen und Wissen (de Sacram. I. p. X. c. 2 u. 3), so daß das Meinen das Niederere, das Wissen das Höhere ist. Geräth, muß man fragen, Hugo damit nicht mit sich selbst in Widerspruch? Ohne alle Widerrede, sobald er in beiden Stellen das Wissen in einem und demselben Sinne nimmt. Allein es ist wiederholt darauf aufmerksam gemacht worden, daß bei ihm die Unterscheidung des primären, noch unverdorbenen Zustands des Menschen und des spätern nach der Sünde nicht aus dem Auge verloren werden darf. In der Wirklichkeit, oder für den gegenwärtigen Zustand ist das Wissen allerdings dem Glauben untergeordnet, weil das Auge der Vernunft getrübt und das der intellectuellen Anschauung ganz verlöscht ist; so daß wir also das Unsichtbare, Ewige entweder nur im Bilde zu erkennen im Stande sind, oder durch den Glauben als ein Abwesendes, erst Zukünftiges erfassen. Ideell genommen, d. h. in Beziehung auf den Begriff des Menschen überhaupt, ist das Wissen das Höhere, sofern in demselben Dasjenige, was der Glaube als ein Abwesendes besitzt, als ein real Vorhandenes, oder Präsentes gegeben ist, so daß also in diesem Sinne das Wissen mit der Anschauung identisch ist. „Man kann," sagt Hugo, „eine Sache, die man von Andern erfahren, entweder läugnen, oder meinen, oder glauben. Das Erste geschieht, wenn man sie geradezu verwirft; das Zweite, wenn man das Gegentheil nicht ganz verwirft; das Dritte, wenn man das Gegentheil ganz verwirft. Etwas Anderes ists aber, wenn man eine Sache in der eigenen Erfahrung gegenwärtig gehabt hat,

oder noch hat; denn dann hat man ein Wissen von derselben. Daher ist also der Glaube mehr als Meinen, und weniger als Wissen: weniger, sage ich, nicht rücksichtlich des Verdienstes, sondern rücksichtlich der Erkenntniß. Denn wenn das Glauben dem Verdienste nach nicht mehr wäre, als das Schauen; so würde das Schauen nicht entzogen werden, damit der Glaube ein Verdienst habe. Uebrigens aber ist wiederum das Schauen mehr, als das Glauben, in Hinsicht der vollkommenen Erkenntniß und Seligkeit" (l. c.).

Hiedurch erledigen sich manche Widersprüche, die in Hugo's System zwischen dem Glauben und Wissen Statt zu finden scheinen. Zum Glauben rechnet er weiter zwei Stücke: die Erkenntniß und den Affect (cognitio und affectus). Die Erkenntniß ist der Inhalt des Glaubens; der Affect die subjective Stimmung, oder Richtung des Gemüths, durch welche der objective Inhalt durch das Bewußtseyn angeeignet wird. Die Erkenntniß ist nicht im Wissen, wie es aus eigener Erfahrung, sondern nur wie es durch bloßes Hören von Andern gewonnen wird: ein richtiger Gedanke, der die bei dem Glauben noch fehlende Vermittelung und substanzielle Einheit des subjectiven Denkens mit dem ihm gegenüberstehenden objectiven Inhalt der Lehre im Gegensatz zu der im speculativen Denken zu Stande gekommenen Einheit beider Momente treffend darlegt. Wenn Jemand Etwas hört, so hat er immer eine Erkenntniß, wenn er auch nicht von der Wahrheit des Vernommenen überzeugt ist; kommt aber diese Ueberzeugung hinzu, so ist dieß eben der Glaube; und es kann daher wohl eine Erkenntniß geben ohne Glauben, aber keinen Glauben ohne Erkenntniß.

Da es nun zum Begriff der Erlösung, oder zu dem durch dieselbe herbeigeführten Stande der Restitution gehört, daß die ursprüngliche Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen wiederhergestellt wird; so versteht es sich von selbst, daß nicht nur das Auge der Vernunft wieder erleuchtet, sondern auch das Auge der Anschauung wenigstens einigermaaßen wiederhergestellt wird. Auf diesem Wege gelangen wir zu dem eigentlichen und ursprünglichen Begriffe des Wissens, bei welchem wir es nicht mehr bloß mit der Welt der wechselnden und endlichen Erscheinung zu thun haben, in der wir die von dem Finger Gottes geschriebenen Buchstaben erst mühsam

aufsuchen müssen; nicht mehr mit einer Anticipation des Abwesenden und erst Zukünftigen. Es wird uns der unmittelbare Besitz Gottes zu Theil. Dieß geschieht durch die intellectuelle Anschauung. Hugo geht dabei von dem Satze aus, daß Lieben nichts Anderes heiße, als Etwas besitzen wollen, und daß Liebe ohne Verlangen gar keine Liebe sey. Nur Thoren können behaupten, sie verlangen keinen Lohn von Gott; ja suchen nicht einmal denjenigen, welchen sie lieben. Allerdings suche die Liebe zu Gott nichts außer ihm, und wer das ewige Leben als etwas Verschiedenes von dem Guten, das Gott ist, denke, und darum liebe, der sey ein Liebling, aber kein Kind. Wer Gott liebt, der liebt sich selbst, weil er sein wahres Gut liebt (de Sacram. II. p. XIII. c. 3—12). Weil nun an der Seligkeit Gottes nur durch das intelligente Erkennen Theil genommen werden kann, und er in demselben Verhältniß besessen wird, in welchem man ihn erkennt, hat er die vernünftige Creatur geschaffen, daß sie erkenne, in der Erkenntniß liebe, in der Liebe besitze, in dem Besitze genieße (Summa. Sentent. Tr. II. c. 1). Zu solchem Besitze Gottes gelangen wir in der Erkenntniß, wie in der Liebe, in bestimmter Stufenfolge. Das Denken (cogitatio) führt zum Nachdenken, Forschen (meditatio), und dieses zuletzt zur Anschauung (contemplatio). „Unter diesen drei Erkenntnißweisen (visiones) der vernünftigen Seele," heißt es in der dem Commentar über den Koheleth vorausgeschickten Erklärung, „nimmt das Denken die erste und somit niederste Stufe ein. Im Denken wird der Geist von den Vorstellungen der Dinge flüchtig berührt; der Gegenstand stellt sich in seinem Bilde der Seele plötzlich dar, entweder durch den Sinn ein-, oder von dem Gedächtnisse ausgehend. Die Meditation ist eine anhaltende und eindringliche Wiederholung des Gedachten, wodurch der Geist entweder etwas Verhülltes zu entwickeln strebt, oder das Verborgene zu durchdringen sucht. Die Contemplation, oder Anschauung ist ein eindringlicher und freier Durchblick der Seele, über die zu durchschauenden Gegenstände nach allen Seiten hin verbreitet. Zwischen der Meditation und Contemplation findet der Unterschied Statt, daß sich die Meditation immer auf Objecte bezieht, die unserer Intelligenz verborgen sind; die Contemplation dagegen auf solche, die entweder ihrer Natur, oder unserem Fassungsvermögen nach bekannt sind; außerdem ist die Meditation

durchgängig nur mit der Erforschung eines Gegenstandes beschäftigt, die Contemplation dagegen verbreitet sich, um Vieles, oder Alles zu begreifen. Demgemäß ist die Meditation eine neugierige und eindringliche Kraft unseres Geistes, die das Verborgene zu erforschen und das Verworrene zu entwickeln sucht; die Contemplation dagegen jene Lebendigkeit der Intelligenz, die, Alles offen vor sich habend, das Ganze mit klarem Blicke umfaßt. Das Verhältniß ist also gleichsam das, daß das Nachdenken erst sucht, was die Anschauung bereits gefunden hat. — In der Meditation ist ein Kampf des Wissens mit dem Nichtwissen, wobei das Licht der Wahrheit gleichsam mitten durch die Nacht des Irrthums hindurchschimmert; sowie das Feuer am grünen Holz Anfangs schwer faßt; aber, wenn es von einem heftigen Windstoße angefacht wird, und gewaltiger die Materie zu entzünden anfängt, so sehen wir große Massen schwarzen Rauchs emporsteigen, und die nur bisweilen schwach durchblitzende Flamme verhüllen; bis endlich durch den wachsenden Brand aller Rauch und alle Finsterniß vertrieben wird, und der klare, helle Feuerglanz erscheint. Dann waltet die siegreiche Flamme frei durch die Masse des prasselnden Haufens, und überall herumflackernd und mit leichter Berührung Alles leckend, durchbrennt und verzehrt sie die vorhandene Materie, und ruht nicht eher, als bis sie nach und nach das Innerste durchdrungen, und Alles gewissermaaßen in sich verzehrt hat, was sie außer sich fand. Nachdem aber durch den Brand die Materie aus ihrem Wesen gleichsam in das Wesen des Feuers übergegangen ist, fällt der ganze Bau zusammen, und das Geräusch hört auf. Das Aufschlagen der Flammen ist verschwunden, und jenes wilde, verzehrende Feuer, nachdem es sich Alles unterworfen und gleichsam in eine freundschaftliche Einheit verschmolzen hat, legt es sich allgemach, und tiefe Ruhe und Stille tritt ein, weil es nicht von ihm Verschiedenes, oder ihm Entgegenstehendes mehr vorfindet. — Ganz so ist das fleischliche Herz gleichsam ein grünes Holz, von der Feuchtigkeit der fleischlichen Begierde noch naß; wenn es einmal einen Funken der göttlichen Furcht und Liebe gefangen hat, so entsteht zuerst durch das Widerstreben der bösen Lust der Rauch des Kummers und der Betrübniß; darauf, wenn der Geist stärker geworden ist, und die Flamme der Liebe stärker zu brennen und heller zu leuchten anfängt, verschwindet bald alle Nacht des Kum-

mers, und mit reinem Auge geht nun der Geist zur Anschauung der Wahrheit über. Zuletzt endlich, nachdem von der anhaltenden Anschauung der Wahrheit das Herz durchdrungen, und zur Quelle der Wahrheit selbst innerlichst und mit dem ganzen Triebe der Seele eingegangen ist: dann ruht es in dieser Seligkeit, gleichsam ganz zu Feuer geworden, in das Feuer der Liebe verwandelt, von allem Geräusch und aller Bewegung stille aus. Dann empfindet man in der That und Wahrheit, daß Gott Alles in Allem ist, da man ihn mit so gar inniger Liebe umfaßt, daß außer ihm dem Herzen auch von sich selbst nichts mehr übrig bleibt." Zuerst also, weil in den Gefahren der Versuchung Rath gesucht wird, ist im Nachdenken gleichsam Flamme und Rauch. Dann, wenn das Herz mit reinem Auge zur Anschauung der Wahrheit übergeht, ist im Beginn der Anschauung gleichsam eine Flamme ohne Rauch; zuletzt, wenn die Wahrheit gefunden und die Liebe vollkommen geworden ist: dann sucht man nichts mehr außer dem Einen; dann ruht man im Feuer der Liebe in höchster Ruhe und süßester Seligkeit aus (Liebner, S. 313). Im Nachdenken wird die von frommer Ergebung entzündete Seele durch die widerstrebende unordentliche fleischliche Lust noch umwölkt. In der Speculation erhebt die Neuheit der ungewohnten Einsicht zur Bewunderung. In der Anschauung verwandelt der Geschmack der wunderbaren Seligkeit die ganze Seele in Freude und Lust. Das Nachdenken hat also Sorge, die Speculation Bewunderung, die Anschauung Seligkeit.

In diesen umfassenden Erklärungen ist das Denken nichts Anderes, als die von den wechselnden Vorstellungen berührte Phantasie, während die Meditation in dem bunten und unsichern Spiel vereinzelter Vorstellungen bereits das Allgemeine, einen substanziellen Inhalt festzuhalten sucht. Allein sie vermag die Idee immer nur in trüber Gestalt zu erkennen, bis die Contemplation dem Geiste einen klaren, freien, Alles umfassenden Durchblick der Dinge gewährt. Auch sie bezieht sich zunächst als Speculation auf die Weltanschauung, und erreicht hierin eine irrthumsfreie, vollkommene Erkenntniß der endlichen Dinge. Alle Widersprüche lösen sich erst in der Contemplation, welche die Welt nur in Gott schaut, und zu einer unmittelbaren Anschauung des Unendlichen selbst gelangt. Indessen wird im Didasc. III. c. 11. auf die Me-

ditation ein großer Werth gelegt, und dieselbe für ein freies Speculiren mit entschieden religiöser Richtung erklärt. „Sie liebt es, sich gleichsam auf einem freien Felde zu bewegen, wo sie ihr Auge ungehindert auf die Betrachtung der Wahrheit richten kann, um bald diese, bald jene Gründe der Dinge zu durchforschen; bald in die tiefsten Geheimnisse einzudringen, nichts zweifelhaft und dunkel zu lassen. Wer sie recht lieb gewonnen, ihr recht oft obgelegen hat, dem macht sie das Leben überaus angenehm, und gewährt ihm im Unglück den süßesten Trost. Denn sie ist es vornehmlich, die die Seele von dem Geräusche des irdischen Treibens abzieht, und schon in diesem Leben einen Vorschmack der ewigen Ruhe gibt. Und wenn sie nun besonders gelernt hat, in dem Geschaffenen den Schöpfer zu suchen und zu begreifen: dann vor Allem erfüllt sie den Geist mit reicher Erkenntniß und hoher Freude." Der in der Contemplation gewonnene freie Flug der Seele kann indessen leider nur kurze Zeit andauern, und wir können nicht umhin, uns bisweilen nach Außen zu wenden. Dieß geschieht entweder im Handeln, oder im Denken. Im Handeln dürfen wir nicht aus uns herausgehen mit Absicht und Vorsatz, sondern nur bei gegebener äußern Veranlassung nothgedrungen, obschon auch der bloße Wille bisweilen nach Außen gerichtet seyn kann. Das Ausgehen im Handeln darf ferner nicht aus Vergnügungssucht und Ehrgeiz geschehen; sondern nur entweder, um die Nothdurft des Körpers zu befriedigen, oder um den Geist zu bilden, oder in Sachen des Kirchenregiments, um den Vorschriften des Gehorsams Genüge zu leisten (V. d. moral. Arche II.). Freilich ist es äußerst schwer, im Zustande des Handelns und Denkens den Lockungen des Fleisches gänzlich zu widerstehen; und nur so lange der Geist in der Anschauung beharrt, kann er von der Versuchung nicht überwunden werden. Sobald sie aufhört, wird die Seele von Sorgen gepeinigt, von Geschäften gedrückt, und von unerlaubten Regungen und Trieben bestürmt. Doch nicht nur, daß die sinnliche Natur des Menschen in der Anschauung überwunden und zu einem dienenden Organe des Geistes herabgesetzt wird: auch der Glaube erhält erst in ihr seine Vollendung und letzte Bestätigung. „Im Allgemeinen lassen sich drei Classen von Gläubigen unterscheiden: Einige glauben nur in einfach frommer Hingebung, ohne sich mit der Vernunft Rechenschaft darüber zu

geben, warum Etwas geglaubt, oder nicht geglaubt werden müsse. Andere sind sich der Vernunftgründe ihres Glaubens bewußt (durch welche zugleich Ungläubige und Ketzer widerlegt werden können). Noch Andere fangen in Reinheit des Herzens schon innerlich an zu schmecken, was sie glauben. Bei der ersten Classe ist allein Frömmigkeit der Glaubensgrund; bei der zweiten kommt noch die vernunftmäßige Ueberzeugung hinzu; bei der dritten gibt die Reinheit der Anschauung die volle Gewißheit. Der Geist nämlich, durch Vernunftgründe gestärkt und gehoben, gelangt zu höherer Glaubensinnigkeit, durch diese aber wird er so gereinigt und geheiligt, daß er nun im Herzen schon gewissermaaßen zu kosten und zu schmecken anfängt, was er in seiner Glaubensglut gern deutlich schauen möchte. Und so wird denn das reine Herz durch unsichtbare Zeichen und durch geheimen und vertrauten Umgang seines Gottes täglich sicherer und gewisser gemacht, so daß es ihn nun schon fast in der Anschauung gegenwärtig zu haben anfängt, und auf keine Weise mehr vom Glauben und von der Liebe zu ihm abwendig gemacht werden kann, wenn auch die ganze Welt in Wunder sich verkehrte. So gibt es also drei Stufen im Glauben, durch welche dieser in seinem Wachsthume zur Vollendung fortschreitet: auf der ersten wählt er durch Frömmigkeit; auf der zweiten billigt er mit der Vernunft, und auf der dritten begreift er durch die Wahrheit" (de Sacram. I. p. X. c. 4).

Dieses unmittelbare Ergreifen, Besitzen der absoluten Wahrheit, oder Idee Gottes ist dasselbe, was der durch die vollkommene Liebe erreichte Besitz des höchsten Guts. Während der Mensch mit dem Auge des Fleisches das, was außer ihm ist, d. h. die Welt, erkennt; mit dem Auge der Vernunft den Geist: begreift er mit dem Auge der Anschauung nicht nur, was innerhalb seiner, sondern auch was über ihm ist, Gott und das Göttliche. Für die Vernunft ist Gott undenkbar, weil sie nichts begreift, als was im Verhältniß steht zu dem, was sie erkennt in ihr, oder außer ihr. „Die aber den Geist Gottes in sich haben, die haben Gott, die schauen Gott, weil sie das Auge erleuchtet haben, mit dem Gott geschaut werden kann; sie erkennen nicht in einem Andern, oder nach einem Andern, was er nicht ist, sondern ihn selbst und was in ihm selbst ist, indem er gegenwärtig ist. Dieß kann aber nicht mit Worten beschrieben

und ausgedrückt werden, weil es unaussprechlich, undenkbar ist: es wird nur gefühlt und empfunden" (Comment. z. der himml. Hier.) Dieß ist der eigentliche Charakter der mystischen Extase, in welcher, frühern Bemerkungen zufolge, das menschliche Bewußtseyn in das göttliche, oder in die Persönlichkeit Christi verklärt und aufgehoben erscheint. Denn ein Zustand, der eben so über die Vernunft, als über die Sinne hinausgeht (supra sensualitatem et rationem; insensualitas et irrationabilitas), kann nur als Entzückung (excessus), oder Extase begriffen werden; und wenn nun nach Hugo die Natur der Engel eben in dieser Freiheit von der Sinnlichkeit und der Vernunft besteht; so folgt daraus, daß er sich den von dem Menschen in der Anschauung zu gewinnenden höhern Standpunkt als einen dem Zustande der Engel verwandten dachte, wie er dieß im Commentar zu den Schriften des Areopagiten deutlich ausspricht. Die menschlichen Seelen, ursprünglich intellectibler Substanz, wie Gott und die seligen Geister, sind durch den Druck der Körper vom Intellectibeln zum Intelligibeln herabgezogen worden, so daß sie nun mehr erkannt werden, als sie erkennen, und erst in der Reinheit der Intelligenz wieder seliger werden, wenn sie sich dem Intellectibeln nähern. Insofern nämlich der Geist etwas Unkörperliches und Einfaches ist, ist er der intellectibeln Substanz theilhaftig; indem er aber durch die Sinne nicht eingestaltig zu den sinnlichen Objecten herabsteigt, und deren Bilder vermittelst der Einbildungskraft an sich zieht, verliert er gewissermaaßen seine Einfachheit, und läßt eine Art Zusammensetzung zu. Denn nichts kann schlechthin einfach heißen, was dem Zusammengesetzten ähnlich ist. Dasselbe Ding ist also nach verschiedenen Seiten hin intellectibel und intelligibel: intellectibel als ein unkörperliches Wesen und nicht den Sinnen erreichbar; intelligibel, als zwar dem Sinnlichen erreichbar, aber doch nicht sinnlich. Denn das Intellectible ist immer das weder Sinnliche, noch dem Sinnlichen Aehnliche. Das Intelligible aber ist das zwar mit dem bloßen Verstande Erkennbare, aber nicht mit dem bloßen Verstande Erkennende, weil es Einbildungskraft und Sinn hat, womit es das Sinnliche in sich aufnimmt. Die Seelen arten also von dem Intellectibeln in das Intelligible aus, wenn sie von der Reinheit der einfachen Intelligenz, die durch keine sinnlichen Bilder getrübt wird, zu der Kör-

verwelt herabsteigen, sich in ihr zertheilend, sie mit den Sinnesempfindungen durchlaufend, und ihre Bilder in der Einbildungskraft sich eindrückend; und sie werden wieder seliger, wenn sie aus dieser Zerstreutheit zu dem einfachen Quell ihres Wesens sich in Eins sammeln, und damit gleichsam das Gepräge ihrer vollkommenen Form aufgedrückt erhalten, durch Theilnahme an der intellectibeln Substanz (Liebner, S. 334 f.).

„Im Beginn der Anschauung vermag die Seele, die an ihre Finsterniß gewöhnt ist, wenn sie die innere Klarheit erfassen will, den ungewohnten Glanz nicht zu ertragen: ihr Auge zittert gleichsam und scheut sich; sie wird vom ersten Strahlenblicke zurückgeschlagen. Ihr selbst freilich scheint das Licht zu zittern, da doch nur ihre eigene Finsterniß im Fliehen vor dem einstrahlenden Lichte erzittert. Bald aber ergießt sich das Licht voller, die Finsterniß weicht ganz, und wir werden nun selbst Licht, wie Der, der uns erleuchtet, so daß, wie Paulus sagt, von ihm, durch ihn und in ihm Alles ist. Durch die Anschauung gehen wir schon hier in die Zahl der Engel über. Doch wie selbst die Engel nicht das allerinnerste Wesen und Licht der Gottheit, das uns verborgen, und überhaupt keinem Geiste zugänglich ist, durchschauen; sondern es immer noch in gewissem Sinne nur äußerlich durch Zeichen, obgleich auf übersinnliche, geistige, einfache Weise, die von unserer symbolischen durchaus verschieden ist, erkennen; so auch wir. Diese Erkenntniß heißt daher bisweilen Theophanie, weil darin doch nicht ganz eigentlich Gott selbst, sondern nur seine Erscheinung erkannt wird. Dieß verstehen nun freilich Manche falsch, indem sie unter Theophanien schlechthin gewisse Bilder denken, die sie über die Seele und unter die Gottheit, zwischen beide in die Mitte stellen; und durch die nach ihrer Meinung allein auch in den höchsten Erhebungen der unbegreifliche Gott dem vernünftigen Geiste offenbar wird. Das sind aber Bilder des Irrwahns und eitle Phantasmen, durch die sie die wahre Erkenntniß und Anschauung der Gottheit den heiligen Seelen entreißen wollen. Denn wenn Gott nur in ihnen geschaut werden soll, und außer ihnen nicht: was ist das anders, als daß er niemals wahrhaft geschaut werden soll? So mögen sie also ihre Phantasien fahren lassen, womit sie das Licht unserer Seele uns verdunkeln wollen; und mögen nicht unsern Gott mit ihren Einbildungen von uns schei-

den. Denn nichts kann uns genügen außer ihm selbst, und nichts nehmen wir an an seiner Statt, ob wir ihn auch noch nicht ganz zu fassen und seine tiefsten Tiefen zu durchdringen vermögen (l. c. Liebner 341)". Immer aber muß diesem durch die göttliche Gnade bewerkstelligten Zug der Intelligenz nach Oben, nach dem Urquelle des Lichtes, ein gleich gewaltiger Zug des Herzens, eine freie Erhebung zum absolut Guten in der Liebe zur Seite gehen; ja das gesteigerte und geläuterte Gottesbewußtseyn ist ein Werk der Liebe, ohne die das Göttliche unmöglich erkannt und begriffen wird. Wohl gibt es eine Liebeswärme, die gleichsam nur in der Ferne glüht, indem sie ihren Gegenstand nicht präsent schaut und besitzt: die mit der Anschauung innigst verschwisterte Liebe dagegen übersteigt und durchdringt Alles, bis sie zu dem Geliebten selbst kommt, in ihn eindringt. Er wird bei dir eingehen, wenn du bei ihm eingehst; er muß eingehen in das Brautgemach und bei dir ruhen. Dann muß dein ganzes Wesen weich werden und zerfließen im Feuer der Liebe. Diese Liebe aber kann nicht begriffen werden; eben so wenig als die Anschauung unter die Vernunfterkenntniß fällt. Sie hofft immer, sie vertraut immer, und geht daher ohne Zaudern hinein; voll glühenden Verlangens bei dem Geliebten zu seyn, und zwar so nahe, daß, wenn es möglich wäre, sie mit ihm ganz eins und dasselbe seyn möchte. Dazu muß sie aus sich selbst herausgehen, durch ihr Feuer emporgehoben zu Dem, der über ihr ist. Die Liebe, die nach Oben zieht, siedet und wallet im Herzen, das sofort sich selbst vergißt und verläßt; all sein Denken und Verlangen ist nicht mehr sein, denn es denkt nur und lebt nur in dem Einen, den es liebt. (Comm. zur himml. Hier.) Auf diese Weise himmlisch erleuchtet und erwärmt, wird die Seele in das Ebenbild Gottes umgewandelt, ohne darum aufzuhören, ein selbstbewußtes Wesen zu seyn. So nüchtern und besonnen faßt Hugo diese mystische Einheit der Seele mit Gott; meist nur als eine moralische Einigung. „Sage mir, fragt die Seele in dem Gespräche über ihr Unterpfand den Menschen, was ist jenes süße Etwas, das mich in der Erinnerung an ihn bisweilen so kräftig und so selig bewegt, daß ich gleichsam schon ganz aus mir selbst herauszugehen, und, ich weiß nicht wohin, weggerissen zu werden anfange? Denn plötzlich werde ich da erneuert und ganz umgewandelt, und es wird mir wohl, wie ich es nicht auszudrücken vermag. Das

Gewissen wird heiter; aller Schmerz der vergangenen Leiden ist vergessen; das Herz jauchzt, der Verstand wird klar, das Gemüth erleuchtet, die Sehnsucht beseligt, und ich sehe mich nun irgendwo anders, ich weiß nicht wo, und halte Etwas innerlich mit den Armen der Liebe umfaßt, ich weiß nicht was; und doch strebe ich mit aller Kraft es immer zu halten, nie wieder von mir zu lassen. Mein Geist ist gleichsam in einem süßen Ringen begriffen, damit nie mehr von ihm weiche, was er immer festhalten möchte; und als habe er in ihm das Ende alles seines Sehnens gefunden, jauchzt er hoch und unaussprechlich auf, nicht mehr suchend, nach nichts mehr verlangend, immer so zu bleiben begehrend. Ist dieß vielleicht mein Geliebter? O! sage mir, ob er's ist, damit ich ihn beschwöre, wenn er wieder zu mir kommt, nicht mehr von mir zu gehen, sondern immer bei mir zu bleiben!" Und nun erwiedert der Mensch: „Es ist wirklich dein Geliebter, der dich besucht; aber er kommt unsichtbar, insgeheim und unbegreiflich; er kommt, daß er dich berühre, nicht, daß er von dir gesehen werde. Er kommt, daß er dich mahne, nicht daß er von dir vollkommen erfaßt werde. Er kommt nicht, daß er sich dir ganz hingebe; sondern nur, daß er sich dir zu kosten biete; nicht, daß er deine Sehnsucht ganz befriedige; sondern nur, daß er deinen Trieb reize. Er theilt dir gewissermaaßen nur die Erstlinge seiner Liebe mit, gibt dir noch nicht volle und ganze Sättigung. Und dieß ist es, was allermeist zum Unterpfand deiner Verlobung mit ihm gehört, daß er, der sich dir einst ganz zu schauen und immer zu besitzen geben wird, jetzt schon bisweilen sich dir zu kosten gibt."

Ganz also wird diese Sehnsucht, dieses heilige Verlangen der Seele hienieden nicht gestillt; immer geht die Braut zur Zeit der Trübsal wieder aus dem Gemache, d. h. aus dem Zustande der Zulassung contemplativer Gnade wieder heraus, und thut schwere Buße um ihrer Sünden willen. Wenn nun aber der himmlische Bräutigam sie weinen und seufzen sieht; so legt sich sein Zorn: er wird von Mitleid ergriffen, und eilt, ihr wieder die Süßigkeit des himmlischen Kusses zu gewähren. Und wenn sich nun der Herr in der Höhe der Anschauung enger mit der Braut vereinigt; wenn sie die himmlischen Küsse empfängt, und Engel ihr dienen: dann ist sie erhaben über alle Sünden und Sorgen, Freuden und Eitelkeiten dieser Erde. Dann berührt sie nicht mehr die Einflüsterung des Bösen,

die Ueberhebung des Geistes, der Kitzel des Fleisches und die Feindschaft der Welt. Denn der Bräutigam hält sie selig im Gemache der Anschauung und im Bett der Vereinigung umfangen. Sie ist dem Leidenslosen und Seligen einverleibt, daher selbst leidenslos durch die Gnade, nicht dem Wesen nach. Sie wird erhöhet zur Anschauung des ewigen Friedens, und der Bräutigam gibt ihr das Vorrecht der Vollkommenheit, so daß nun ihre Natur über das natürliche Verderben erhaben ist (Comm. zu Jerem., Joël und Obadja). Alsdann schaut und schmeckt sie die Wahrheit, wie sie an sich selbst ist (de Sacram. I. p. I. c. 12). Berührt von dem Geschmacke der innern Süßigkeit, sammelt sie sich in ihrem Verlangen ganz nach Innen, bis sie endlich gar nichts Aeußeres mehr begehrt. Nun ist sie ganz in sich selbst befriedigt, ruht ganz in der Liebe, ist ganz auf die innern Freuden gesammelt; der Mensch durchaus und vollkommen in das göttliche Ebenbild umgewandelt (von den 5 Siebenden c. 4). Wer zu Gott aufgestiegen, in seiner Nähe ist; der ist eigentlich bloß in sich selbst eingegangen, um sofort über sich selbst hinauszugehen; und wer also in sich selbst innerlichst eingeht, und durch sich selbst hindurchdringend über sich selbst hinausgeht, der kommt wahrhaft zu Gott (von der Eitelkeit der Welt). Nur darf man nicht glauben, es sey dem Menschen schon auf Erden vergönnt, sich ohne Unterlaß auf der Höhe der Anschauung und in der unmittelbaren Nähe Gottes zu erhalten: immer wieder fällt er auf eine niederere Stufe zurück, weil er mit dem sündigen Leibe und mit dem trüben Auge der Vernunft behaftet ist. „Dort aber, im künftigen Leben, werden wir an Leib und Seele vergeistigt, nach unserem Maaße durch die Erleuchtung unseres Geistes Alles wissen, und durch die Leichtigkeit unseres unsterblichen Körpers überall seyn können. Fliegen werden wir mit dem Geiste in der Anschauung und mit dem Leibe in der Unsterblichkeit. Wir werden mit dem Geiste und auch gewissermaßen mit dem Körper unterscheiden; denn selbst unsere körperlichen Sinne werden verwandelt werden in die Vernunft, die Vernunft in die Intelligenz; die Intelligenz wird übergehen in Gott, mit dem wir vereinigt werden durch den *Einen* Mittler zwischen Gott und den Menschen, unsern Herrn *Jesum Christum* (von der moral. Arche I, 4).“

§. 3.

Die Tropologie.

Im Allgemeinen haben wir die Form, in welcher die Mystik des traditionellen Kirchenglaubens den Inhalt der h. Schrift auffaßt und sich aneignet, bereits bei Bernhard als eine solche kennen gelernt, bei der die substanzielle und unbestimmte Allgemeinheit der symbolischen Form in den gewußten und concreten Unterschied differenter Bedeutungen auseinandergeht, von denen jede für sich ihre besondere Berechtigung hat. Die subjective Willkühr des contemplativen Denkens brachte es nun eben so wenig zu einer durchgängigen und vollkommenen Ausgleichung des objectiven Kirchenglaubens mit dem subjectiven Bewußtseyn, als zu einer nothwendigen Einheit ihrer historischen, moralischen und mystischen Erklärungsweise; und wie die formelle Freiheit ohne die Vermittlung eines bestimmten Princips sich in der Liebe einen realen Inhalt gibt, den sie sofort in der Contemplation wieder zu negiren scheint, bis beide Momente in der intellectuellen Anschauung in ein wechselseitiges Verhältniß zu einander treten, wenn auch nicht zur immanenten Einheit verbunden werden: so muß der historische Sinn der Bibel für das Subject eine moralische Bedeutung gewinnen, bei der jedoch nur so lange stehen geblieben wird, bis sich Gelegenheit für die mystische Erklärung darbietet. Bernhard ist sich dessen vollkommen bewußt, daß der Inhalt der göttlichen Offenbarung in letzter Instanz auf das gläubige Subject bezogen werden muß; dessenungeachtet aber stellt er weder einen bestimmten Grundgedanken auf, in welchem Verhältniß die objective Bedeutung zu der subjectiven stehe, noch ist er zum klaren Bewußtseyn darüber gelangt, auf welche Weise, ob mehr im Theoretischen, oder im Praktischen, sich der Inhalt der h. Schrift im Subjecte bethätigen soll. Ganz anders Hugo. Denn nicht nur, daß er die objective Bedeutung in der Historie und Allegorie bestimmter faßt, und die Erklärungen derselben nach einem innern und nothwendigen Gesetz auf die subjective Bedeutung, oder auf das gläubige Bewußtseyn bezieht: seine Application der heiligen Lehre auf den denkenden Geist geschieht vorherrschend auf das sittliche Bewußtseyn; ganz in Uebereinstimmung mit seinem Principe; und wenn daher

die Liebe, sowohl in ihrer objectiven, als in ihrer subjectiven Bedeutung als der Grundgedanke seines Systems betrachtet werden muß, so prägt sich dieselbe auch formell in der Erklärung der h. Schrift aus.

Hugo gehört wie Bernhard zu den Männern, die einem gewissenhaften und ernsten Studium der h. Schrift nicht nur ihr Wissen, sondern auch ihren Charakter, die ganze Richtung ihres Gemüths zu verdanken haben. So wenig in Abrede gestellt werden kann, daß ihm keineswegs die bei Bernhard vermißte Vermittlung seiner Lehre mit den vorangegangenen Entwicklungen des christlichen Dogmas abgeht; so rühmlich es auch anerkannt werden muß, daß er neben den Kirchenvätern und unter diesen besonders Augustin, am Meisten durch den Areopagiten darauf hingewiesen, so weit es unter den damaligen Verhältnissen möglich war, sich mit der platonischen Philosophie in ihren verschiedenen Richtungen und Verzweigungen vertraut machte, wofür einige Ausdrücke, ἰδέα, ὕλη u. and. einen unzweifelhaften Beweis abgeben: so bleibt doch die Bibel durchgängig der Leitfaden, dem er bei seinen Erörterungen folgt, und von der er sich, voll heiliger Scheu vor ihrem göttlich geoffenbarten Inhalt auch nicht eine Linie breit entfernt. Dabei macht er nicht nur selbst von der Bibel den vielfachsten Gebrauch, und nennt sie die Quelle aller Weisheit; sondern empfiehlt auch auf das Ernstlichste das Lesen derselben, wozu er mehrere Anweisungen schrieb, und tadelt mit großer Strenge die verderbliche Vernachlässigung des Studiums derselben unter den Theologen. Alle weltlichen Wissenschaften sind nicht nur der Theologie untergeordnet, sondern müssen insbesondere der Schrifterklärung dienen, da die niederere Weisheit, in das richtige Verhältniß gebracht, zu der höhern führt (Einleitung zu de Sacram. c. 5 u. 6). Die Methode und die Grundsätze, von denen er sich bei seiner Schrifterklärung leiten ließ, sind am ausführlichsten in den drei letzten Büchern des Didaskalion enthalten. Dort heißt es im fünften Buche, daß es einen dreifachen Sinn der Schrift: einen historischen, allegorischen und tropologischen, oder moralischen gebe. Von den weltlichen Wissenschaften sind Grammatik, Rhetorik und Dialektik zur Auffindung des historischen; Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik zur Auffindung des allegorischen und tropologischen Sinns nöthig. Wenn nun gleich Hugo diese Eintheilung

mit den meisten seiner Zeitgenossen gemein hat; so unterscheidet er sich doch wesentlich von diesen in der Art, wie er diese verschiedenen Erklärungen für sich und in ihrem Verhältniß zu einander bestimmt, so wie in dem Gebrauche, den er von jeder besonders macht. Sehr viele der damaligen Exegeten betrachteten die ganze Schrift als eine Allegorie, und meinten in jedem ihrer Worte Mysterien zu finden, weßhalb sie überall einen mehrfachen Sinn aufspürten. Davor warnt Hugo sehr nachdrücklich, und erklärt es umgekehrt für das Beste, bei den einzelnen Stellen immer eine der genannten Erklärungsweisen, wo nicht ausschließlich, doch hauptsächlich anzuwenden, wie ja auch bei einem musikalischen Instrumente die einzelnen Theile auf verschiedene Weise zum Erklingen des Tons beitragen.

Da bei ihm nun aber überhaupt der Satz gilt, daß die Uebung im Guten der Weg zur Erkenntniß des Wahren sey (Erklärung zum 14. Psalm); so muß natürlich auch der Sinn der h. Schrift, wodurch die aus der Liebe stammende Tugend vor Allem befördert wird, von überwiegender Wichtigkeit seyn: ein Moment, das für Hugo's ganze Exegese maaßgebend ist. Denn eben so wie die Liebe seinem Systeme als Princip zu Grunde liegt; so ist auch die tropologische Erklärung diejenige, der die beiden andern untergeordnet sind. Der historische Sinn gleicht dem Holz, auf das die Saiten der allegorischen und moralischen Erklärungsweise gespannt werden müssen, damit sie wirklich ertönen; da in der h. Schrift zunächst zwar die Worte, dann aber vornehmlich die Sachen Bedeutung haben. Diese historische Auslegung ist in den Commentaren über das A. T. von der Genesis an bis zu den Büchern der Könige angewendet, und abgesondert entwickelt, was diese Commentare vor allen ähnlichen Erscheinungen jener Zeit auszeichnet. Ganz einfach und ruhig wird der bloße Wortsinn erläutert, der geschichtliche Zusammenhang dargelegt, und etwaige historische Schwierigkeiten gelöst. Indessen muß man Liebnern (p. 153) in der Behauptung beistimmen, daß man es dem Verfasser zuletzt anfühlt, wie er bei diesem Geschäfte matt wird, und daß die historische Richtung ihm doch nicht volles, ursprüngliches Eigenthum war. Bei alledem drang er hauptsächlich auf Ermittlung des natürlichen Sinns. „Die ganze Schrift, heißt es zum Prolog über den Commentar über den Koheleth, wird nur dann recht deutlich, und läßt

nur dann ihre Leser zu ihrem wahren Verständniß eindringen, wenn sie nach ihrem natürlichen Sinn erklärt wird. Viele verkennen diese wahre Kraft der Schrift, und daher kommt's, daß sie durch weitherbeigezogene Auslegungen ihre Zier und Schönheit verstellen; und anstatt die wirklichen Schwierigkeiten zu lösen, das an sich Klare und Offenbare verdunkeln. Mir scheint eben so von Denen gefehlt zu werden, die den mystischen Verstand und die Tiefe der Allegorie da läugnen, wo sie wirklich vorhanden sind, als von Denen, die sie abergläubischer Weise hineinzwängen wollen, wo sie nicht vorhanden sind."

Die historische Erklärung bezieht sich zunächst auf das **Wissen**, sofern sie das einfache Verständniß des Wortsinns bezweckt: ein Geschäft, das sie mit der Allegorie gemein hat, die gleichfalls Wissenschaft sucht. „Einige, heißt es im Didaskalion (I. V.) suchen in der Schrift Wissenschaft, um dadurch Reichthum, Ehrenstellen, Ruhm zu erwerben. Das Streben dieser ist eben so thöricht, als bemitleidenswerth. Andere ergötzt es, die Reden Gottes zu vernehmen, und seine Werke kennen zu lernen, nicht weil sie zum Heil der Seele dienen, sondern weil sie wunderbar sind. Sie gefallen sich in tiefen, geheimnißvollen Untersuchungen; wollen viel wissen, aber nichts thun. Sie werden erhoben von **eitler Bewunderung** der Macht Gottes, aber nicht von **Liebe zu seiner Barmherzigkeit**. Was thun diese anders, als daß sie das göttliche Wort in ein Theaterstück verkehren, das zwar ergötzt, aber das Herz ohne wahren Gewinn läßt? Doch müssen diese nicht sowohl durch Vorwürfe bestürzt, als durch bessere Anleitung unterstützt werden; weil ihr Streben nicht gerade bösartig, sondern nur unvorsichtig ist. Andere hingegen lesen die Schrift darum, daß sie nach dem Wort des Apostels bereit seyen zur Verantwortung Jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in ihnen ist; daß sie die Feinde der Wahrheit kräftig bestreiten und die Schwachen belehren können; daß sie selbst mit dem Wege der Wahrheit immer vertrauter werden, immer tiefer eindringen in die Geheimnisse Gottes, und dieselben immer heißer lieben lernen. Dieses Streben ist allein des höchsten Lobes werth." Indessen kann man in der Allegorie nichts Rechtes leisten, wenn man nicht vorher einen sichern Grund in der Historie gelegt hat; und Diejenigen werden auf das Nachdrücklichste zurechtgewiesen, die offen zu behaupten sich

erdreiſten: wir fragen nichts nach dem Buchſtaben, ſondern erklären nur allegoriſch! „Was iſt“, ruft Hugo entrüſtet aus, „die Schrift, wenn man den Buchſtaben hinwegnimmt? Beim Niedrigern muß man anfangen, die Anfangsgründe der Lehre ſich zu eigen machen; und dann erſt kann man zum Höhern, zum rein geiſtigen Sinn aufſteigen. Verachten wir in der Wiſſenſchaft die gering ſcheinenden Anfangsgründe nicht. Alle, die dieß thun, kommen bei ihren Studien allmälig immer mehr aufs Eitle und Leere. Hätteſt du unterlaſſen, das Alphabet zu lernen; ſo könnteſt du jetzt nicht einen ſo großen Namen unter den Grammatikern haben. Ich kenne Viele, die gleich philoſophiren wollen: „„Wir werden““, ſagen ſie, „„uns nicht erſt noch mit allerlei Fabeln abgeben; dieſe mögen die Pſeudoapoſtel treiben.““ Ihre Wiſſenſchaft hat aber auch die abgeſchmackteſte Geſtalt (l. c. l. VI.).“ Auch die unſcheinbarſten Dinge bekommen eine Bedeutung durch den Zuſammenhang mit dem Uebrigen, das ſie näher beſtimmen und erklären. Außer den genannten Schriften des A. T. will Hugo beſonders auch die Evangelien und die Apoſtelgeſchichte in dieſem Sinne erklärt wiſſen; worauf er zur Allegorie übergeht, in Betreff der er dem Leſer vor Allem ans Herz legt, ja nicht zu glauben, für dieſes Studium eignen ſich auch ſchwache Verſtandeskräfte, da daſſelbe umgekehrt einen gereiften Geiſt erfordere, der bei aller Feinheit der Forſchung doch nicht die kluge Mäßigung aus dem Auge verlieren dürfe. Da die Schrift Vieles enthält, was dem bloßen Wortverſtand nach ſich widerſpricht; ſo müſſen manche Stellen allegoriſch erklärt werden, wobei jedoch die unverbrüchliche Forderung gelte, bei ſolchen Auslegungen immer auf den Glauben der ganzen Kirche Rückſicht zu nehmen, die nicht irren könne. Recht eigentlich paſſend für dieſe Erklärung findet er die Schöpfungsgeſchichte; die drei erſten Bücher Moſes, den Jeſajas, Anfang und Schluß des Ezechiel, Hiob, die Pſalmen, das Hohelied, den Matthäus, Johannes und endlich die Pauliniſchen Briefe.

Bei der großen Umſicht, welche die allegoriſche Erklärungsweiſe fordert, fühlt ſich Hugo um ſo entſchiedener auf die tropologiſche hingewieſen. Im Allgemeinen beſtimmt er dieſelbe dahin, daß es bei ihr mehr auf die Sachen, als auf die Worte ankomme, indem uns vornehmlich durch Gottes Werke unſere Pflichten vorgebildet werden; und während nun der hiſtoriſche und allegoriſche

Sinn die Wissenschaft zum Zweck hat, wird durch die Tropologie auf die Tugend gewirkt. Daß das Streben nach Wissenschaft das Niederere, Vorbereitende ist, versteht sich von selbst; da das Erkennen überhaupt für sich werthlos ist, wenn es für uns keinen sittlichen Nutzen zur Folge hat (v. d. 3 Tagen c. 22); wenn nicht der objective Inhalt des Wissens unsere subjective Besserung fördert. Daher die Ermahnung, diejenige Tugend, durch welche unser ganzes sittliches Leben bedingt ist, auch auf die Auslegung der Bibel zu übertragen. „Man muß die heilige Schrift mit frommer Scheu erklären; sie verlacht, wie Augustin sagt, in ihrer Höhe die Stolzen, und hält in ihrer Tiefe die Aufmerksamen an sich gefesselt; nährt die Starken mit Wahrheit und die Kleinen mit Freundlichkeit."

„Wer solchen praktischen Nutzen aus dem Studium der h. Schrift ziehen will, der müsse vor Allem diejenigen Bücher lesen, welche das Herz zur Verachtung dieser Welt stimmen, und die Liebe des Schöpfers in ihm entzünden; die den rechten Lebensweg zeigen, und lehren, wie Tugenden erworben und Laster vermieden werden sollen. Trachtet am ersten, sagt die Schrift, nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, d. h. strebet nach den Freuden des himmlischen Vaterlandes, aber auch nach dem Verdienste, durch welches ihr dahin gelangen könnt. Beides sei euer höchstes einziges Gut, Beides Eure Liebe. Und die Liebe, wenn sie rechte Liebe ist, wird nicht müßig seyn. Sie wird sich auch die Erkenntniß zu erwerben suchen, wie sie zu Dem gelangen könne, wornach sie strebt. Diese Erkenntniß gibt aber die Schrift durch Beispiel und Lehre. Wer nun jenen praktischen Weg einmal eingeschlagen hat, der muß in der Schrift nicht sowohl von der Art der Darstellung, als vielmehr von den Reizen und Antrieben zur Tugend sich anziehen lassen. Nicht sowohl die Pracht und feine Fügung der Worte, als die Schönheit der Wahrheit muß ihn fesseln. Er bedenke auch, daß es zu seinem Vorhaben gar nicht taugt, wenn er von eitler Gier nach Wissen getrieben, sich vorzüglich aufs Grübeln in dunkeln und tiefsinnigen Büchern legen will, weil da der Geist mehr ermüdet, als erbaut wird, nur zu leicht beim bloßen Studiren bleibt, und darüber das geistliche Leben vernachlässigt. Der christlichen Philosophie muß das Lesen eine Ermunterung, nicht eine Abspannung seyn; es muß seine guten Vorsätze nähren,

nicht ersticken. Ueberhaupt darf man die Schrift nicht so lesen, daß man sich übermäßig dabei anstrengt und abmüht, und am Ende gar die innere Freudigkeit verliert; denn das heißt nicht philosophiren, sondern handthieren (negotiari), und kaum wird man auf solche Weise sich von Eitelkeit frei erhalten können."

Dieß ist hauptsächlich gegen das verkehrte Treiben Derjenigen unter seinen Zeitgenossen gerichtet, die in der Tropologie eben so wenig, als in der Allegorie Maaß und Ziel zu halten wußten, und daß darum das theoretisch-wissenschaftliche Interesse dem einfältigen, klaren Sinn der praktischen Erklärung von Hugo ganz und gar aufgeopfert wäre. Erwerbung geistlicher Wissenschaft und die Vollendung geistlichen Lebens lassen sich eben so wenig schlechthin trennen, als die Contemplation und die Tugend, oder als die Anschauung und die Liebe: erst durch ihr gemeinschaftliches Zusammenwirken vollenden und verklären sie den geistigen Organismus. Indessen bleibt es aller dieser Erklärungen ungeachtet noch zweifelhaft, was denn das eigentliche Wesen und charakteristische Merkmal der Allegorie im Gegensatz zu der historischen und tropologischen Erklärung seyn soll, denn nicht bloß, daß die Allegorie mit der Historie den Zweck des Wissens, oder der Wissenschaft gemein hat; auch das praktische Moment der Tropologie muß den bisherigen Auseinandersetzungen zufolge eine wissenschaftliche Tendenz in sich schließen; und hinwiederum kann auch die Allegorie nicht ohne alles praktische Interesse seyn. Um diesen Zweifel zu heben, wird in der moralischen Arche (I. c. 2) zunächst ganz allgemein der Grundsatz aufgestellt, daß alle drei Erklärungsweisen gleichmäßig zum Zweck haben, die Liebe Gottes und des Nächsten in den Herzen der Lesenden zu entflammen. Im letzten Capitel des vierten Buchs nun werden die unterscheidenden Merkmale der einzelnen Methoden darin gefunden, daß die Historie der Zeitordnung nach die Reihenfolge der Begebenheiten aufzuzählen hat; die Allegorie auf die in der Kirche durch die Gemeinschaft der Sacramente zur Einheit zusammengeschlossene Vielheit der Völker sich bezieht; die Tropologie endlich die sittliche Förderung des gläubigen Subjects zum Gegenstand hat. Der Inhalt der genannten Schrift selbst gibt genügenden Aufschluß über den Sinn dieser Bestimmung. Die Arche Noa's wird hier in einem dreifachen Sinne genommen: zuerst in der historischen Bedeutung als die von Noa erbaute Arche;

sodann, *allegorisch* gedeutet von der durch Christum gegründeten Kirche; und endlich *tropologisch* gefaßt von dem Tempel des Geistes, den die göttliche Gnade in unserem Innern sich zurichtet. Merkwürdig genug unterstellt hier Hugo die Tropologie gleichfalls einer doppelten Erklärung: zunächst nämlich wird die Arche in uns täglich erbaut von der göttlichen Weisheit in unserem Herzen aus dem *Nachdenken* über das Gesetz Gottes; vollendet aber wird dieselbe erst durch die Mutter Gnade, welche die vielen Tugenden in uns durch *eine* Liebe verbindet. Wie bereits bemerkt wurde, sind in der Ausführung selbst diese beiden letzten Momente nicht geschieden, zum deutlichen Beweise, daß Hugo zum Begriff der Tropologie die scientifische, oder wissenschaftliche Seite in Erforschung der *Wahrheit* eben so gut rechnete, als die in der *Liebe* sich bethätigende sittliche Reinheit. Die erste Arche besteht in der *Wirklichkeit*, die zweite im *Glauben*, die dritte in der *Erkenntniß*, die vierte in der *Tugend*. Außerdem ist es sehr bedeutsam, daß dieser Stelle (l. c. I. 2) die Bemerkung beigefügt wird, im Grunde genommen sei es trotz dieser verschiedenen Erklärungsweisen doch immer eine und dieselbe Arche; die gleichen Eigenschaften und gleiche Form: nur ein verschiedener Stoff; „denn was im Holz ist, ist auch im Volke; und was im Geiste, auch in der Liebe."

Das ernste Streben nach Wahrheit, verbunden mit einem strengen Sinn für Sittlichkeit, der Grundzug in Hugo's Charakter, prägt sich auch in der ihm eigenthümlichen Form aus. Ein so frisches und kräftiges Gemüth, voll von gediegener Fülle und Tiefe, konnte sich weder in müßige Contemplationen und leere Gefühlsschwärmerei, noch in magere Abstractionen und geschwätzige Schönrednerei verirren, da ein scharfer und klarer Verstand in Alles maaßgebend und ordnend eingriff. Hugo hielt sich gleich ferne von dem bombastischen Schwulst jener allegorisirenden Mystiker, die nach dem Vorbild des Abts *Rupert von Duits* nur recht Vielerlei aus der h. Schrift herauszudeuten bemüht waren, wie von dem kalten und trockenen Verstandesraisonnement der Scholastiker. Mit Recht bemerkt *Cramer* in seinem Auszuge aus dem Werke über die Sacramente, sechste Fortsetzung von Bossuet p. 845: „Hugo bedient sich eines leichten, eigentlichen und bestimmten Ausdrucks, und daher bemerkt man darinnen weder eine ermüdende Weitschwei-

sigkeit; noch eine Dunkelheit, die zurückschreckt; noch einen schweren Vortrag, der verdrießlich macht, Anstrengung fordert, und dennoch die Mühe derselben nicht lohnt. Stets ein Philosoph, der richtig zu erklären und bündig zu schließen sucht, ohne mit Spitzfindigkeiten und dialektischen Kunstworten prangen zu wollen. Man befindet sich auch in keiner dürren Wüste, sondern auf einem angenehmen und fruchtbaren Felde."

Dieß ist das Werk jener geistigen Harmonie im Wesen Hugo's, wovon oben die Rede war; des besonnenen Denkens, dem das freiste, lebendigste und innigste Gefühl zur Folie diente. Man sieht es ihm an, daß es ihm überall um reine sittliche Wirkung auf das Leben, um einen realen Erfolg seiner Contemplation zu thun ist. Ohne in der eigentlichen Schule des Lebens gebildet zu seyn, war er wenigstens ein freier Beobachter des äußern Treibens; der, je weniger er daran Theil nahm, desto gewissenhafter die gemachten Beobachtungen in sich verarbeitete, recht eigentlich dem menschlichen Herzen seine Geheimnisse und innersten Triebfedern abzulauschen bemüht war. Was er schrieb, ging hervor aus der Kenntniß des menschlichen Herzens, und hatte Bedeutung für das menschliche Leben. Sein Styl gehört mit der Schreibweise des classisch gebildeten Abälard und des feinen Johann von Salisbury zu den schönsten und gediegensten Producten jener Zeit. Hugo hat die classischen Studien mit zu vielem Ernst getrieben, als daß er daraus nicht auch einen formellen Nutzen gezogen hätte. Der Ausdruck ist, ohne gesucht zu sein, abgerundet und gefällig; fern von rhetorischer Ausschmückung und erkünstelter Kürze: bündig, einfach und natürlich. Manche Stellen seiner Werke zeigen eine solche Meisterschaft in Handhabung der Form; der an sich schon gediegene Inhalt gewinnt durch die kräftige, lebhafte und wahrhaft schöne Sprache so sehr an Interesse für das christliche Bewußtseyn, daß sie als Muster des religiösen Ausdrucks gelten können.

Dritte Abtheilung.

Richard von St. Victor, oder die wissenschaftliche Mystik des traditionellen Kirchenglaubens.

Einleitung.

Es liegt im Begriff und Wesen der Wissenschaft, daß, sobald das Denken einmal für seinen Inhalt ein bestimmtes Princip aufgefunden hat, es zu allgemeiner und systematischer Anwendung desselben fortschreitet; ebenmäßig alle einzelnen Theile der Lehre von ihm berührt und bestimmt werden läßt. Derlei wissenschaftliche Entwickelungen können zwar nicht als originelle Leistungen sich geltend machen, und erfordern daher auch nicht jene erfinderische Productivität des genialen Denkers, die sich in durchaus neuen Schöpfungen kund gibt: dagegen setzen sie nicht bloß ein fleißiges Studium, sondern vorzüglich auch Tact und Geschicklichkeit in Anwendung des von Andern überkommenen Grundgedankens voraus, und wirken darum gewöhnlich nachhaltiger und allgemeiner, als das Princip bei seinem ersten Kundwerden. Das Neue und Ungewöhnliche blendet und überrascht zu sehr, als daß ein dauernder Einfluß dadurch begründet würde; so daß es gar nichts Seltenes ist, wenn solche Erscheinungen wie Meteore verschwinden. Nachdem die Identität des Denkens und Seyns als Princip in die Philosophie eingeführt war, begann unstreitig eine neue Aera für das philosophische Bewußtseyn; wer wollte aber deßhalb das Verdienst Derer in Abrede stellen, die den in sich noch unvermittelten Gedanken zum lebendigen Organismus der Wissenschaft erweiterten? Wenn Hugo der subjectiven Willkür des contemplativen Denkens dadurch Schranken setzte, daß er das Princip der Liebe zum Mittelpunkt für die Offenbarung des absoluten Geistes und die immanente Beziehung des endlichen Bewußtseyns auf die Idee Gottes machte; so muß dieß als ein höchst bedeutender Fortschritt in der Geschichte der Mystik betrachtet werden: dessenungeachtet aber war es von der größten Wichtigkeit, eines Theils, daß dieses Princip von der ihm

noch immer anhaftenden Einseitigkeit befreit, andern Theils in dieser geläuterten Gestalt zu dem compacten Organismus eines wissenschaftlichen Systems ausgegliedert wurde.

Hugo's Lehre hat eine principielle Vermittelung. Er nimmt nicht, gleich Bernhard, die Kirchenlehre, so, wie er sie gerade vorfindet, in das Bewußtseyn auf, um sie sofort durch die willkürlichen Kategorien des contemplativen Denkens in die freie Idealität umzusetzen; sondern macht die fortlaufende Entwickelung des Dogmas zur Voraussetzung für seine speculative Auffassung. Letztere ist ihm bedingt durch die Liebe, weil die Tugend überhaupt der Weg zur Weisheit ist, so daß sich also das praktische Leben von dem contemplativen nicht trennen läßt. Daher kann auch von einer übertriebenen Ascese, von einer absoluten Ertödtung des Fleisches nicht die Rede seyn: das leibliche Daseyn in seiner natürlichen Erscheinungsform, stellt zwar der freien Erhebung des Geistes zu dem Göttlichen die mannigfachsten Hindernisse entgegen, ist aber darum noch nicht absolut bös; und die ascetischen Uebungen haben deßhalb keinen andern Zweck, als den, das gestörte Gleichgewicht zwischen der Leiblichkeit und dem geistigen Principe wiederherzustellen. Dadurch gewinnt Hugo's ganze Richtung einen praktischen Anstrich, und wenn er auch nicht unmittelbar im Leben handelnd auftrat; so drängte es ihn wenigstens, den Reichthum seines innern Lebens auszusprechen, die Frucht seiner Speculation mitzutheilen, und dadurch das Leben mit der Wissenschaft zu versöhnen. Nur konnte es bei diesem Streben nicht anders geschehen, als daß das theoretische Interesse dem praktischen, das speculative Denken der sittlichen Reinheit und Vollkommenheit des Herzens gegenüber in ein mehr, oder minder untergeordnetes Verhältniß trat; die Wissenschaft kann unmöglich eine absolute Bedeutung haben, als Resultat und Zweck des mystischen Strebens sich darstellen, sondern nur insofern und dadurch Werth bekommen, daß sie zur Bildung des sittlichen Charakters beiträgt. Der allgemeine Gedanke, der dieser Lehre zu Grunde liegt, ist ganz richtig: die christliche Wissenschaft, oder der speculative Gedanke überhaupt, sind todtgeborne Früchte unsres Geistes, wenn sie nicht den Inhalt unseres sittlichen Bewußtseyns zum Gegenstand haben, aus einer völligen Umgestaltung des innern Menschen hervorgehen; allein deßhalb kann man nicht sagen, die Tugend resultire aus der Wissenschaft; sondern beide

haben vielmehr dieselbe Berechtigung, entwickeln sich nur in und durch einander, und zwar in höchster Weise nur so, daß die von der Tugend getragene und belebte Wissenschaft die Krone unseres Geistes bildet. Dieß hat auch Hugo gefühlt: Denn nicht allein daß er hin und wieder die hohe Bedeutung beider gleichmäßig anerkennt; sucht er sie auch in der intellectuellen Anschauung, d. h. in jener unmittelbaren Hingabe unserer geistigen Natur an die absolute Idee zu vereinbaren. Und doch ist damit der speculative Gedanke noch nicht zu seiner vollen, bewußten Geltung gelangt: ohne ihn gerade zu beschränken, beherrscht ihn doch das Sittengesetz. Auch dieser letzte Anflug eines Mißverhältnisses mußte beseitigt werden. War nun aber bei dem allgemeinen Princip der Liebe eben sowohl die speculative, als die sittliche Seite anerkannt, so mußte dieß die weitere Folge haben, daß dieses Princip, frei von jeder Einseitigkeit, die bloßen Versuche einer methodischen Behandlung überwand, und den gesammten Inhalt der christlichen Offenbarung wissenschaftlich durchbildete. Dieß geschah durch Richard.

Dieser scharf fassende und tief eindringende Geist, der in mancher Beziehung seinen Lehrer und Freund Hugo überflügelte, folgte dessenungeachtet dem von demselben vorgezeichneten Weg. In Schottland geboren, wurde er von dem ersten Abt in St. Victor, Hilduin, in dessen Abtei aufgenommen, wo er mit dem größten Eifer und besten Erfolg den Unterricht Hugo's benützte. Er wurde im Jahr 1159 Subprior, 1162 Prior, ohne daß diese Würde sonderlich geeignet gewesen wäre, seinem Herzen und Geiste Befriedigung zu gewähren. Der Abt Ervisius, dem er als zweiter Würdeträger zur Seite stand, war Anfangs bei der Geistlichkeit und besonders auch bei Hof hochgeachtet; besaß aber keineswegs die Eigenschaften, die seine hohe Stellung erforderte. Der strengen Zucht des klösterlichen Lebens selbst abhold, that er gar nichts für die Handhabung der Disciplin, die in seinem Kloster auf eine beklagenswerthe Weise zerfiel, und wenn man ihm darüber Vorwürfe machte, entschuldigte er sich mit dem Ungehorsam seiner Untergebenen, und mit der Nachlässigkeit der ihm beigeordneten Aeltesten. Die Achtung, in der er stand, verdankte er in Kurzem lediglich seiner hohen Stellung; wenigstens ließe sich auf eine andere Weise das Schreiben Alexanders III. an Ludwig VII. nicht erklären, wo

es von der Abtei in St. Victor heißt, daß diese Kirche, die sonst den nach dem Kleinod der Erlösung schmachtenden Seelen ihre Hand gereicht habe, nun selbst fremder Hülfe bedürfe. Zwar fehle es ihr nicht an solchen Mitgliedern, die Kenntnisse und Liebe zur Religion besitzen: allein bei sehr vielen sey nach dem Vorgang ihres Oberhaupts dieser Eifer erkaltet. Der Papst sah sich daher, als seine Ermahnungen nichts fruchteten*), und die Gerüchte über die Unbrauchbarkeit des Abts immer lauter und dringender wurden, im Jahre 1172 genöthigt, dem Erzbischof Wilhelm von Sens in Verbindung mit einem seiner Amtsbrüder, die Untersuchung der Angelegenheiten der Abtei zu übertragen. Die dazu ersehenen Commissäre erfüllten ihren Auftrag; stießen aber auf manche Schwierigkeiten, wie sich vermuthen läßt, hauptsächlich von Seiten derjenigen regulären Chorherren in St. Victor, die an den Grundsätzen und an dem Leben und Treiben ihres Abts Geschmack fanden, und diesen deßhalb in seinem Amte zu erhalten suchten. Anfänglich sollte er, wie es scheint, auf einige Zeit, bis Besserung erfolgte, von seinem Amte suspendirt werden; allein dieß fruchtete bei dem verdorbenen Manne so wenig, daß zwei Cardinallegaten an Wilhelm und den ihm beigegebenen Erzbischof Stephan von Bourges schrieben: Der Abt, anstatt einen Ort sich auszuwählen, wo er durch die Arbeit seiner Hände, durch ascetisches Leben und freiwillige Armuth Gott genugthun könnte, sey vielmehr darauf bedacht, seine Stelle beizubehalten, um Uebertretung auf Uebertretung zu häufen, und täglich mit dem reichen Manne herrlich und in Freuden zu schmausen. In ähnlichem Sinne richtete der Bischof Moriz von Paris ein Schreiben an den Erzbischof von Sens, in welchem er diesen darauf aufmerksam machte, wie der

*) Alexander III. richtete 1174 zu diesem Behufe an den Prior Richard und das Capitel folgendes Schreiben: „Zu wiederholten Malen und auch jetzt wieder haben wir unsern geliebten Sohn Ervisius, Euren Abt, ermahnet und beauftragt, die äußern und innern Angelegenheiten Eurer Kirche, mit Beiziehung des größern, noch unverdorbenen Theils des Capitels, zu berathen. Und weil wir zuversichtlich hoffen, der Abt werde unsern Mahnungen und Befehlen gemäß verfahren, überlassen wir es Eurem Ermessen, dem Abte, mit der ihm gebührenden Hochachtung und dem ihm schuldigen Gehorsam, bei Ordnung und Verwaltung Eurer kirchlichen Angelegenheiten vorsichtig und nachdrücklich beizustehen.“

gewesene Abt seine Kirche und alle Brüder in St. Victor, die sich durch einen ächt religiösen Wandel und durch wissenschaftliches Streben vor den Andern auszeichneten, in Unordnung und Verwirrung gebracht und die frommen Chorherren auf jede mögliche Weise gedrückt habe; und auch jetzt noch, da ihm die Macht, zu schaden, genommen sey, strecke er, anstatt den Herrn zu suchen, seine frevlerische Hand aus; und da er die äußere und innere Zucht nicht zu Grunde zu richten im Stande sey, lasse er es sich angelegen seyn, die äußere Ruhe durch alle nur erdenklichen Störungen zu untergraben. Ja er ging so weit, der Abtei ihren Schatz vorzuenthalten, weßhalb der Erzbischof die Weisung erhielt, Haussuchung bei ihm zu halten, und den Schatz der Kirche wiederzuzustellen. Längere Nachsicht mußte gefährlich werden, weßhalb man sich endlich entschloß, zur wirklichen Absetzung zu schreiten, der Ervisius dadurch zuvorkam, daß er vor den päpstlichen Legaten an Ostern 1172 seine Würde freiwillig niederlegte. Sofort wurde unter Richard's Vorsitz eine neue Wahl angeordnet, die auf den alten, würdigen Guarinus fiel, der auch in wissenschaftlicher Hinsicht dem blühenden Ruf von St. Victor entsprach. Schon im folgenden Jahre starb Richard, von dessen Leben nur diese magern Notizen auf uns gekommen sind, dessen bedeutende Persönlichkeit aber aus seinen Schriften nur in desto bestimmteren und lebendigeren Zügen uns entgegentritt.

Richard ist der Mann des wissenschaftlich-freien, methodischen Gedankens. Mit der Schärfe desselben durchdringt er die Tiefen der göttlichen und menschlichen Natur, weiß die geheimsten und feinsten Beziehungen im Leben des Geistes aufzufinden, Phantasie, Vernunft und Intelligenz in den unterscheidenden Merkmalen ihrer besondern Thätigkeiten zu belauschen; und wenn er dieß Alles mit dem anatomischen Messer seines Verstandes auseinander gelegt und zertheilt hat, baut er daraus wieder eine Welt der großartigsten Ideen, ein System des objectiven und subjectiven Geistes. Nun ist es zwar ausgemacht, daß er seinen Nahrungsstoff von Hugo zieht, und daß sich beinahe alle einzelnen Punkte seines Systems bei diesem im Keime nachweisen lassen: allein dieß thut seinen Leistungen so wenig Eintrag, daß dieselben vielmehr nur in einem desto schönern Lichte erscheinen, da er der Neuheit und Originalität des Gedankens die von ihm anerkannte Wahrheit

nicht zum Opfer brachte, sondern um so eifriger bemüht war, was sein Lehrer bereits geleistet, noch tiefer zu begründen und allseitig zu entwickeln; was er in einer Weise that, die um so mehr den selbständigen Denker zeigt, als sich darin das Bewußtseyn ausspricht, daß es nur möglich ist, auf den Schultern gediegener Vorgänger der absoluten Wahrheit immer näher zu kommen. Unstreitig war er von Natur mit höhern Gaben ausgestattet, als Hugo; „ein feuriger, hochfliegender und glänzender Geist", mit eben so großer, speculativer Schärfe, als Schwungkraft der Phantasie, und dabei durch umfassendere philosophische Studien gebildet, ohne daß ihm bei dieser vorherrschend speculativen Anlage ein hoher religiöser Ernst und die Kraft des sittlichen Bewußtseyns gefehlt hätten. Daß ihm die Einfalt, Innigkeit und stille Tiefe der Mystik Hugo's abging, wie Liebner meint, liegt in der Natur der Sache. Bei Hugo, der das Princip der Liebe auch wissenschaftlich in die Mystik einführte, mußte dasselbe sich zunächst in seiner praktischen Bedeutung geltend machen. Die Liebe ist ja wesentlich Element des sittlichen Geistes, und läßt sich erst von dieser Grundlage aus in das speculative Denken eintragen. An Winken und Andeutungen hiezu, auch abgesehen von dem Inhalt der objectiven Idee Gottes, fehlt es in Betreff des subjectiven Geistes und seiner Beziehung auf das Unendliche schon bei Hugo nicht: die Höhe des speculativen Gedankens aber hat erst Richard erreicht, was seinem ganzen Wesen einen philosophischen Anstrich gibt, bei welchem das auf das Sittliche gerichtete Streben in sein gehöriges Verhältniß zum Gedanken tritt. Dieß mußte so seyn, wenn die Mystik zum Bewußtseyn über ihre Bedeutung und Stellung zum Leben und zur Wissenschaft kommen, und sich selbst speculativ begreifen und begründen wollte. Was daher bei Hugo noch vereinzelt und in unbestimmten Andeutungen vorliegt, ist von Richard methodisch durchgeführt, wie sich dieß schon an dem allgemeinen Inhalt seiner einzelnen Schriften nachweisen läßt*).

In der Abhandlung von der Ausrottung des Bösen und der Förderung des Guten stellt er den Grundgedanken auf, von dem alle christliche Speculation ausgehen müsse: das

*) Eine tüchtige Arbeit ist: J. G. V. Engelhardt, Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroeck. 1838.

Gute kann nur als That Gottes, das Böse nur als That des Menschen begriffen werden. Durch Ueberwindung des Bösen realisiren wir immer mehr den Begriff des Guten in uns. Diese anthropologische Bedeutung des Gegensatzes zwischen dem Guten und dem Bösen behandelt das Werk von dem Zustand des innern Menschen. Hier wird nachgewiesen, wie das Böse im Menschen durch den Mißbrauch des freien Willens entsteht, der die frühere Kraft, die er vor dem Sündenfall besaß, nicht mehr durch sich selbst erlangen kann, und was er von Natur nicht vermag, nur durch die Gnade erhält. Hiernach bestimmt sich das Verhältniß der Gnade zur Freiheit, und zwar so, daß die Untersuchung nicht bei dem formellen Begriff der letztern stehen bleibt, sondern die gesammte sittliche Natur des Menschen umfaßt, wie sich diese besonders in den vier Hauptaffectionen, der Liebe und des Hasses, der Freude und des Schmerzes ausprägt. Die dritte Abhandlung von der Belehrung des innern Menschen und der geistigen Uebung zeigt, wie das Innere des Menschen bei dieser Beschaffenheit zu behandeln sey, und welche geistige Uebungen eintreten müssen, um dem Ziele, nämlich dem unmittelbaren und realen Besitze des Göttlichen, näher zu rücken. Damit ist der Boden geebnet, auf welchem man zur Contemplation gelangt, deren Wesen und Hauptpunkte in der Schrift von der Vorbereitung zur Contemplation angegeben sind. Das ausführliche Werk über die Gnade der Contemplation enthält eine methodische Entwickelung der einzelnen Momente der speculativen Anschauung.

Dem Begriff des Menschen tritt die Idee Gottes gegenüber, die in einer besondern Classe von Schriften behandelt ist. Ihren Mittelpunkt bilden die sechs Bücher von der Dreieinigkeit, an welche sich die Abhandlung von dem Fleisch gewordenen Worte, und die vom Emanuel zunächst anschließen. Kürzere Erörterungen verwandter Gegenstände vervollständigen diesen Kreis. Die Theologie sowohl, als die Anthropologie stützen sich auf die exegetischen Arbeiten Richard's, theils Auslegungen einzelner biblischer Bücher, theils Abhandlungen über einzelne Gegenstände.

§. 1.

Die Idee Gottes.

Schrift und Tradition sind auch bei Richard die beiden Auctoritäten, denen er bei seinen Lehrbestimmungen folgt, und zwar in derselben Weise, wie dieß Hugo thut. Vorzüglich scheint ihn das Gefühl der Unsicherheit und Unbestimmtheit unmittelbarer Anschauungen, und die Besorgniß, durch solche Lehren der schwärmerischen Willkühr der Phantasie zu vielen Raum zu gönnen, bewogen zu haben, bei sinnlichen Dingen die Erfahrung, bei übersinnlichen die h. Schrift als höchste Richterin der Wahrheit einzusetzen. „Diejenigen, die die Körper bewundern, blicken noch nach Unten; die sich zur Erforschung des Geistigen wenden, schauen nach Oben. Das erste Streben des zur Höhe der Wissenschaft aufsteigenden Geistes ist die Selbsterkenntniß. Vergebens aber streben wir nach dem Höchsten ohne die zuvorkommende Gnade. Nur die Wahrheit führt auf diesen Berg; die Wahrheit aber ist Christus. Um die Wahrheit seiner Offenbarung zu beweisen, muß Christus nicht bloß figürlich, sondern offen die Auctorität der h. Schrift darlegen. Verdächtig ist jede Wahrheit, welche nicht das Zeugniß der h. Schrift für sich hat; und ich nehme Christum nicht in seiner Verklärung auf, wenn ihm nicht Moses und Elias, d. h. Gesetz und Propheten zur Seite stehen (von der Vorbereitung zur Contemplation c. 80. und 81)." Dieser allgemeine Satz hat keinen andern Sinn, als daß für jede innere Offenbarung das bestimmte und unumwundene (nicht figürliche) Zeugniß der h. Schrift sprechen müsse; und zwar der h. Schrift nach ihrem ganzen Inhalt, so daß also Gesetz und Propheten, wie sie in Moses und Elias dem Erlöser auf Tabor als Zeugen zur Seite standen, wesentlich und nothwendig zur Bestätigung des Evangeliums, und somit auch der durch unmittelbare Offenbarung in der innern Anschauung gewonnenen Wahrheiten gehören. Eines solchen objectiven Zeugnisses bedarf der in der innern Offenbarung sich mittheilende Christus, sofern er identisch ist mit der Idee der Wahrheit. Nicht wenn es sich von äußern, sinnlichen Dingen handelt, denn hier reicht der Beweis der eigenen Erfahrung (in his, quae comprobare possum propria experientia) aus; dagegen für die Transfiguration, oder Verklärung

Christi, für seine Offenbarungen übersinnlicher Natur ist die Auctorität der zwei Zeugen unerläßlich, wie dieselben offen den Inhalt der h. Schrift darlegen. Sie erscheinen nicht in der Dunkelheit des Buchstaben, sondern in der Klarheit des geistigen Verständnisses (spiritualis intelligentiae), weil auch der Geist des Irrthums sich in einen Engel des Lichts verkleidet, und den Saamen der Ketzerei ausstreut, d. h. weil die innere Offenbarung an und für sich noch kein Recht hat, sich für Wahrheit auszugeben, wenn sie nicht durch den einfachen Sinn der Schrift beglaubigt ist; im andern Fall kann die Anschauung eine falsche Vorspiegelung des Teufels seyn.

Die bis auf seinen Ursprung, seine Wiege zurückgehende Ueberlieferung des christlichen Glaubens (ab ipsis incunabulis verae fidei traditio; Prolog über die Dreieinigk.) wird in der durch die Vernunfterkenntniß und den Glauben vermittelten innern Anschauung Besitzthum des Einzelnen. Während die Erfahrung sich auf das Zeitliche bezieht, wird das Ewige entweder durch das Denken, oder den Glauben erfaßt. Was in der Zeit nach dem Willen des Schöpfers angefangen hat, kann seyn und nicht-seyn; so daß auf das Seyn desselben nicht sowohl durch die Vernunft geschlossen wird, als der Beweis für dasselbe vielmehr in der Erfahrung liegt. Das Ewige dagegen kann durchaus niemals nicht seyn, wie es niemals nicht war, niemals nicht seyn wird. Unmöglich erscheint es, daß ein Nothwendiges nicht sey; aber nicht Jeder erforscht dieß: Viele sind nicht würdig, Andere nicht geschickt dazu (v. d. Dreieinig. I, 1—4). Das Ewige und darum Nothwendige ist somit Gegenstand für das vernünftige Denken, wie für den Glauben, der vergänglichen und zufälligen Erscheinung der endlichen Dinge gegenüber; und es fragt sich daher nur: wie verhält sich die vernünftige Erkenntniß zum Glauben, da der Gegenstand und Inhalt beider einer und derselbe ist? Da auch Richard unter der Vernunft die logisch begreifende und beweisende Verstandesreflexion versteht, so kann er consequenter Weise nur einen verhältnißmäßig beschränkten Gebrauch derselben in Sachen der Religion für zulässig halten. Daher kommt es, daß einige der ewigen Dinge nicht nur über die Vernunft, sondern auch wider die Vernunft zu seyn scheinen: deßhalb sind sie aber für des erkennende Subject so wenig unzugänglich, daß sie vielmehr

durch tiefere und genauere Untersuchung, oder vielmehr mit Hülfe der göttlichen Offenbarung eben so gut ergründet werden können, als die Objecte, die sich durch die Vernunft begreifen lassen; und ein geübter Sinn darf keineswegs daran verzweifeln, sich eine deutliche Einsicht von solchen Dingen zu verschaffen, sobald er von einem festen Glauben ausgeht (l. c. 1). Nur ist das Resultat dieser durch die Gnade der göttlichen Offenbarung unterstützten Forschungen nicht mehr Werk der Vernunft, sondern der Intelligenz, oder besser der intellectuellen Anschauung. Indessen hat die vernünftige Erkenntniß sowohl, als die intelligente den Glauben zu ihrer Voraussetzung. Darum heißt es: wenn ihr nicht glaubt, so werdet ihr nicht verstehen. Der Glaube ist der Anfang und Grund alles Guten; ohne ihn ist es unmöglich, Gott zu gefallen. Ohne Glauben ist keine Hoffnung; ohne Hoffnung keine Liebe; aus der Liebe aber entsteht Offenbarung; aus Offenbarung Anschauung; aus Anschauung Erkenntniß. Vorerst muß man an die Güte des Herrn im Lande der Lebendigen glauben, auf sie hoffen, sie lieben, und nach ihr verlangen, bis man begreift, erkennt, und von Angesicht zu Angesicht schaut (v. d. Ausrottung des Bösen II, 5). So tritt man also durch den Glauben ein in das Heiligthum der Wahrheit: aber man darf nicht unter dem Eingang stehen bleiben, sondern muß immer weiter in das Innere und Tiefere der intelligenten Erkenntniß eindringen. Das höchste und letzte Ziel für dieses in einer bestimmten Stufenreihe erfolgende Ergreifen des Göttlichen ist das ewige Leben. „Dieß ist das ewige Leben, daß man dich erkennt, als den wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum." Von dem Glauben stammt das innere, von der Erkenntniß das ewige Leben. Der Glaube ist also nur der Anfang alles Guten, die Erkenntniß dagegen die Vollendung desselben. Um so weniger dürfen wir uns damit begnügen, von Gott den rechten und wahren Glauben zu haben; sondern unser Streben muß dahin gerichtet seyn, Das, was wir glauben, auch zu begreifen (Prolog v. d. Dreiein.).

Den wahren Begriff der Vernunft und der durch dieselbe zu erhaltenden Erkenntniß gewinnen wir somit erst dann, wenn wir gleich von vornherein den zwischen der Natur und der Gnade obwaltenden Unterschied sicher ins Auge fassen. Im Allgemeinen ist Alles, was wir haben, Geschenk der göttlichen Gnade, und auch

im Paradiese vermochte der Mensch nichts Gutes von sich selbst, sondern nur aus Dem und gemäß Dem, was er empfangen hatte: auch die Natur ist aus der Gnade. Allein hier muß sogleich bemerkt werden, daß die Naturgaben der zuvorkommenden, die Gnadengaben der nachfolgenden Gnade zufallen (v. d. Zustand des innern Mensch. c. 20); und so werden wir denn sagen müssen, daß die Vernunfterkenntniß zu den Naturgaben, die intellectuelle Anschauung aber zu den Gnadengaben gehört. Nun ist zwar auch die Vernunft, wie alles Gute im Menschen, durch den Sündenfall wesentlich alterirt und geschwächt: indessen bleibt sie doch immer noch ein natürliches Licht, durch welches wir auch ohne die nachfolgende Gnade in einem gewissen Grade sehen und begreifen können. Es liegen ihr von Natur allgemeine Gesetze zu Grund, durch deren rechte Anwendung, die sich von übertriebener Ueberschätzung dieser natürlichen Anlage eben so fern hält, als von gänzlichem Mißtrauen zu der Kraft derselben, die Wahrheit sich wenigstens theilweise und unvollkommen erkennen läßt. Ja es ist sogar Pflicht für uns, so weit es erlaubt und möglich ist, Das, was wir im Glauben besitzen, auch durch die Vernunft zu begreifen (Prol. üb. d. D.). Nur müssen wir uns dabei der uns gesteckten Grenzen immer bewußt bleiben, und dürfen nicht vergessen, daß z. B. Dasjenige, was wir von der Natur der Gottheit und der einfachen Wesenheit glauben, und durch die Auctorität der göttlichen Schrift beweisen, besonders aber Alles, was uns von der Dreieinigkeit zu glauben befohlen ist, nur durch die göttliche Offenbarung erkannt und durch die menschliche Vernunft in keinem Falle vollkommen begriffen und erforscht werden kann (v. d. Betracht. I, 6). Hiezu muß nun aber sogleich bemerkt werden, daß das Verdienstliche und ächt Wissenschaftliche in der Methode Richard's hauptsächlich darin besteht, daß er zwischen den verschiedenen Arten der Erkenntniß keinen gewaltsamen Riß macht, sondern die eine mit der andern und in näherer, oder entfernterer Weise alle mit einander vermittelt und verbunden seyn läßt. So sind selbst die geheimsten Mysterien in der Idee Gottes für die Vernunft bis auf einen gewissen Grad begreiflich, und es liegt hierin sogar die Forderung für den Menschen, von dieser ihm inwohnenden Fähigkeit den erlaubten Gebrauch zu machen. Oder sollten wir in diesem Punkte hinter den Philosophen zurückstehen, von denen der Apostel bezeugt: was man von

Gott weiß, ist ihnen offenbar (Röm. I, 9)? Und wenn sie auch Gott erkannten, nicht wie sie ihn verherrlichten, so erkannten sie ihn doch (Prol. üb. d. Dr.). Nur darf man sich deßhalb nicht zu der Ansicht verleiten lassen, die philosophische Erkenntniß, die sich gerade als eine durch die Vernunft gewonnene erweist, für die höchste zu halten: aus der Höhe der innern Anschauung erscheint jedes weltliche Wissen als eng und niedrig; ja so klein, wie die Erde im Vergleich mit dem Himmel. Daher der strenge Verweis, der Denen ertheilt wird, die schon damals eben nicht immer im Interesse der Wahrheit ein philosophisches System durch das andere zu verdrängen bemüht waren. Nach dem Vorgang der heidnischen Philosophen, die von der Betrachtung der sichtbaren Welt, die ein so reiches Feld für die Einbildungskraft darbietet, ausgingen, und durch Definiren, Eintheilen und Beweisführen Manches über Gott und göttliche Dinge ermittelten, ohne daß ihre Gedanken und Einfälle die Urheber überlebt hätten; gab es auch zu Richard's Zeit Pseudophilosophen, Lügenprediger, wie er sie nennt, die bloß in der Absicht, sich einen Namen zu machen, immer Neues auffinden wollten; während die Weisheit, die mit ihnen zu Tag kam, auch mit ihnen zu Grabe ging. „Diese einst so hochgerühmte Weltweisheit", ruft er aus, „ist so sehr zur Thorheit geworden, daß täglich aus unzähligen Bekennern Verächter, aus ihren Vertheidigern Bekämpfer derselben werden, die jener Weisheit fluchen, mit dem Bekenntniß, daß sie nichts wissen, als Jesum, den gekreuzigten Weltheiland. Wo sind die Secten der Akademiker, Stoiker und Peripatetiker? Alle sind vermodert, sammt ihren Lehren und Ueberlieferungen, und nur die Bundeslade des Moses besteht, fester als je durch die Auctorität der katholischen Wahrheit, weil ihre Geschichte und Lehre aus wahren Sätzen und richtigen Behauptungen zusammengesetzt ist. Denn Gott hat Denen, die er dazu erkor, durch seinen Geist, so oft er wollte, so viel von seinen Wahrheiten und Geheimnissen mitgetheilt und geoffenbart, als sie zu wissen brauchten" (v. d. Betr. II, 2 u. 9). Trotz dem lassen sich für Alles, was seyn muß, somit für das Ewige, im Gegensatz zu dem Endlichen, das eben so gut seyn kann, als nicht, und darum zufällig ist, nicht allein wahrscheinliche, sondern auch nothwendige Gründe denken, wenn diese auch bisweilen unsern Bemühungen verborgen bleiben (Prol. üb. d. Dr.). Wahrhaft Gläubige halten

das Geglaubte fest, weil es von Gott geoffenbart, und durch Zeichen, welche als Beweise, und durch Wunder, welche als Erfahrungen dienen, bestätigt ist. Irrten sie, so wären sie von Gott selbst betrogen. Der Zutritt zu den Gegenständen des Glaubens geschieht durch den Glauben; später aber müssen wir durch tieferes Eindringen, d. h. durch die vernünftige Intelligenz die Erkenntniß des Geglaubten anstreben, dessen vollkommener Begriff und vollkommene Einsicht indessen erst das ewige Leben ist (v. d. Dr. I, 2). So ist der Glaube der Anfang, das intelligente Erkennen der zeitliche Fortgang, und die Erfahrung, der reale Genuß (experientia) die ewige Vollendung unserer Beziehung auf Gott (Prol. üb. d. Dr.).

Für den Inhalt unseres Glaubens nicht nur die wahrscheinlichen, sondern auch die nothwendigen Vernunftgründe aufzusuchen, ist Zweck der Schrift über die Trinität (I, 4). Man hat diesen Umstand vornehmlich als Beweis für die Behauptung benützt, daß bei den mittelalterlichen Mystikern, mit denen wir es im Bisherigen zu thun hatten, in den einen Schriften nur das mystische, in den andern nur das scholastisch-dialektische Element vorschlage; und es ist deßhalb häufig die Ansicht ausgesprochen worden, daß Richard die Abhandlungen, welche die Trinitätslehre einleiten, und besonders sein Hauptwerk von der Dreieinigkeit von einem ganz andern Standpunkt aus, als seine andern Schriften geschrieben habe. Ja Tennemann, in seiner Geschichte der Philosophie (B. 8. A. p. 248), geht so weit, ohne Weiteres anzunehmen, Richard sey in der einen Periode seines Lebens mehr Scholastiker, in der andern mehr Mystiker gewesen, weßhalb es wahrscheinlich sey, daß bei ihm einmal ein entscheidender Uebertritt von der Scholastik zur Mystik erfolgte. Auch Schmid (p. 311) meint, indem Richard von der Mystik zur Scholastik aufzusteigen suchte, habe er sich genöthigt gesehen, von der Scholastik zur Mystik zurückzukehren. Ausgehend von der Mystik, als dem bloßen Glauben an unmittelbare Offenbarung, habe er dieselbe durch Scholastik auf einen höhern Standpunkt zu stellen gesucht, dadurch, daß er den Glauben durch Vernunft erleuchtete, und so zur Erkenntniß erhob. Das Unzureichende einer solchen Erkenntniß, die Unmöglichkeit, durch die Vernunft das Unendliche zu begreifen, habe bei ihm die Annahme einer übernatürlichen, unmittelbaren Erkenntniß erzeugt, und ihn von der Scholastik

zur Mystik zurückgeführt. Dagegen hält zwar Liebner eine zeitliche Trennung in Hugo's Ansichten für um so bedenklicher, da dieselbe bei Hugo gänzlich fehlt; gibt aber dessenungeachtet nicht bloß zu, daß bei Richard bald die Scholastik, bald das mystische Element vorherrsche: freilich, ohne daß beide sich widersprechen, weil ja die dialektische Verstandesreflexion über den Glauben keineswegs ausgeschlossen, sondern nur der Mystik untergeordnet sey; sondern trennt und beurtheilt auch Hugo's Schriften auf ähnliche Weise. Die freie, eigene Geistesbewegung, die selbstthätige Wiederbildung des durch die Auctorität Gegebenen führte ihm zufolge nach der verständigen Seite hin zur Scholastik, nach der Geistesseite zur Mystik. Hugo vereinigte beide in sich: jedoch nicht so, daß es zu einer wirklichen Ineinsbildung der Scholastik und Mystik bei ihm gekommen wäre; sondern in der Art, daß er in seinen Schriften bald auf diese, bald auf jene Seite mehr hinneigt; ja sein Mysticismus soll bald ein rein-sittlicher, bald ein mönchisch-contemplativer, bald ein speculativer seyn. Dieses Mehr, oder Weniger der einen, oder der andern Richtung, diese strenge Sonderung der Gesichtspunkte nach dem mehr vorherrschenden Verstand und Gefühl ist bei der Beurtheilung der Individualität dieser Schriftsteller doppelt schwierig, da eine solche Trennung in der Zeit sich gar nicht nachweisen läßt, und auch nicht wohl angenommen werden kann, solche Widersprüche seyen bei ihnen, ohne daß sie sich derselben bewußt geworden, neben einander hergegangen. Engelhardt bemerkt deßhalb richtig (p. 97), das Schiefe dieser Ansicht rühre daher, daß man Mystiker und Scholastiker einander direct entgegensetze, während Beide nicht in der Richtung auf das gemeinschaftliche Ziel, sondern nur darin verschieden seyen, daß Jeder sich auf einem andern Punkt des Wegs befand. Die Mystik erkannte das Unzureichende der Vernunft-, oder Verstandeserkenntniß, mit deren dialektischem Raisonnement die Scholastik sich begnügte, ohne daß der Mystiker deßhalb den Dienst des reflectirenden Verstandes gänzlich verworfen hätte. Sie wollte denselben nur beschränken, und in die von Natur ihm gesteckten Grenzen zurückführen; wie denn Richard die vernünftige Betrachtung bis zur fünften Stufe der Contemplation reichen läßt. Glaubt man den Unterschied beider besonders noch darin finden zu müssen, daß die Mystik bei der Unzulänglichkeit der Vernunft und des Willens eine absolute Wirk-

samkeit der göttlichen Gnade statuire, die Scholastik dagegen letztere mehr in Hintergrund stelle; so ist dieß ein offenbarer Irrthum: über den Begriff der Gnade waren die Ansichten durchaus nicht getheilt, eben so wenig als die Auctorität der Kirchenlehre von der einen, oder von der andern Seite angefochten worden wäre; und der wesentlichste Unterschied beider kann nur darin gefunden werden, daß die Scholastik sich auf eine durch die abstracte Verstandesthätigkeit vermittelte Beziehung auf das Göttliche beschränkte, die Mystik dagegen diese Vermittelung keineswegs läugnete, aber doch als einen dem intelligenten Denken, oder der intellectuellen Anschauung untergeordneten Standpunkt begriff.

Um wieder den Faden der Erörterung aufzunehmen, so läßt auch Richard bei der Idee Gottes sich von der Ansicht leiten, daß die Erkenntniß derselben, d. h. ein durch die Vernunft gewonnener Begriff Gottes nur auf analytischem Wege erzielt werden könne. Hiebei aber geht er nicht, wie sein Vorgänger, auf die in der sichtbaren Welt ausgeprägten Formen der absoluten Idee zurück, obschon ihm diese gleichfalls als Ektypen der göttlichen Prototypen gelten: sondern er stellt sogleich den Menschen als das göttliche Ebenbild voran; in der richtigen Voraussetzung, daß der absolute Geist am vollkommensten in der geistigen Natur wiederscheine. Erst sein Unsichtbares muß der Mensch kennen lernen, ehe er zur Kenntniß von Gottes Unsichtbarkeit gelangt. Der vorzüglichste Spiegel zum Sehen Gottes ist das vernünftige Innere selbst. Wie das unsichtbare Wesen Gottes durch das Geschaffene erkannt wird; so findet man in dem Bilde der Seele seine Spur (v. d. Vorbrt. z. Contempl. c. 72). Wenn wir in der Betrachtung vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Körperlichen zum Geistigen aufsteigen, haben wir zuerst die Unsterblichkeit, dann die Unvergänglichkeit und endlich die Ewigkeit in Erwägung zu ziehen. Die erste ist die Region für den menschlichen, die zweite für den engelischen und die dritte für den göttlichen Geist. Der menschliche Geist besitzt die Unsterblichkeit gleichsam als eine rechtmäßige Erbschaft, die er durch keine Länge der Zeit auf immer verlieren kann. So oft er sich daher mit Irdischem und Vergänglichem beschäftigt, verläßt er gleichsam sich selbst, steigt unter sich selbst herab. Will er sich nun zu dem ersten Himmel erheben; so muß er zu sich selbst zurückkehren, sein Denken und Handeln auf Unsterb-

liches und seiner allein Würdiges richten. Die Unvergänglichkeit steht weit über ihm, und er kann hienieden nicht zu ihrem Besitz gelangen: was er aber hier nicht besitzt, das kann er durch das Verdienst der Tugenden erlangen. Dieß ist der zweite Himmel, den der engelische Geist gleichsam durch ein Erbrecht besitzt, und seines Beharrens wegen nicht mehr verlieren kann. Der dritte Himmel bezieht sich ausschließlich auf die Gottheit, und nur in Folge einer außerordentlichen Gnadengabe kann sich der endliche Geist im Fluge der Betrachtung zu demselben emporschwingen. In den ersten Himmel gelangen wir auf dem Wege des Handelns; zu dem zweiten auf dem Wege der Tugend, und zu dem dritten auf dem Wege der Intelligenz (Prol. üb. d. Dr.).

Diese Stufe hat der Geist zu ersteigen, wenn er die Idee Gottes erreichen will. Unterstützt von der göttlichen Gnade, kann er indessen schon auf Erden durch die Intelligenz bis zur Ewigkeit des göttlichen Geistes vordringen. Ein richtiger Gebrauch der Vernunft wird ihn bei diesem Versuche am sichersten leiten; denn so wenig es auch an Behauptungen und Bestimmungen über den Begriff und das Wesen Gottes fehlt; so sehr vermißt man Beweise. Auctoritäten die Fülle; aber keine Argumente. Erfahrungen, d. h. reale Besitznahme der göttlichen Idee, fehlen, und Beweise sind selten (v. d. Dr. I, 5). Freilich kann bei der Idee Gottes die Vernunft nicht Alles in erleuchtender Schlußfolge zur Gewißheit erheben, und nur der Glaube, fern von allem Zweifel, bringt es zur Ueberzeugung, der eine letzte Voraussetzung, gleichsam die Gemeinvorstellung zu Grunde liegt, Gott alles Höchste, was der menschliche Gedanke erfassen kann, beizulegen (I, 20). Indessen kann der Mensch selbst nicht durch das fleißigste Forschen einen adäquaten Begriff Gottes erlangen, und es läßt sich in dieser Beziehung nur der allgemeine Grundsatz aufstellen, daß, je besser und vollkommener Das ist, was der menschliche Gedanke begreift, dieses der Idee Gottes um so näher kommt, ohne jedoch dieselbe vollkommen zu erreichen (I, 19).

Es setzt eine genaue Bekanntschaft mit dem Systeme Erigena's voraus, wenn Richard nach dessen Vorgang der Idee Gottes den allgemeinen Begriff des Seyns zu Grunde legt, und bloß ein dreifaches Seyn möglich findet. Alles, was ist, oder seyn kann, hat sein Seyn entweder von Ewigkeit, oder in der Zeit empfangen;

es hat dasselbe entweder von sich selbst, oder von einem Andern; so daß das Seyn entweder 1) von Ewigkeit und von sich selbst; oder 2) weder von Ewigkeit, noch von sich selbst; oder 3) ewig, aber nicht von sich selbst seyn muß. Ein Seyn, das nicht ewig und von sich selbst wäre, ist sich selbst widersprechend und darum unmöglich. Wohl aber kann Etwas von Ewigkeit und dennoch nicht von sich selbst seyn; die Ursache geht der Wirkung nicht immer der Zeit nach voran. Das Erste und Gewisseste aber, von welchem unsere Erkenntniß ausgehen muß, ist das endliche Seyn. Da dieses nicht von sich selbst seyn kann, müssen wir nothwendig auf ein ewiges Seyn schließen, das von sich selbst ist; vom Wandelbaren auf das Ewige, vom Weltlichen auf das Ueberweltliche, vom Menschlichen auf das Göttliche. Es muß ein Höchstes geben, über welches hinaus es nichts Größeres und Besseres gibt. Die vernünftige Natur ist besser, als die unvernünftige; also muß ein vernünftiges Wesen das Höchste seyn, und dieses muß von sich selbst seyn. Es ist die Macht des Seyns, von der Alles das Seyn-können hat; die höchste Wesenheit, von der alles Seyn, die höchste Weisheit, von der alles Wissen ist. Das höchste Wesen ist identisch mit der höchsten Macht, und diese mit der höchsten Weisheit, weil im andern Falle verschiedene Wesen Eins und Eins verschieden wäre. Die wahre Gottheit ist nur in der Einheit des Wesens, und die wahre Einheit des Wesens in der Gottheit. Die Gottheit ist, was Gott selbst, und dieser dem Wesen nach Einer. Man kann daher nicht sagen: Gott **hat** die Macht, er **hat** die Weisheit: sondern er **ist** die Macht, **ist** die Weisheit; während umgekehrt der Mensch Beide hat, ohne sie zu seyn. Jedes Wesen hat sein Seyn aus seiner Wesenheit. Was keine Wesenheit hat, ist kein Wesen. Nun gibt es eine **allgemeine**, eine **besondere** und eine **individuelle** Wesenheit: die allgemeine, die einigen Gattungen; die besondere, die allen Individuen einer Gattung; die individuelle, die nur dem Individuum und unmöglich mehreren Wesen zukommt. Die Gottheit aber ist ganz und durchaus dasselbe, was das göttliche Wesen, das allein von sich selbst, und von dem alles Uebrige ist: die Gottheit selbst also kann nicht mittheilbar seyn. In demselben Sinne, wie die Macht und Weisheit, ist Gott auch die Güte und Seligkeit. Bei der Allmacht kann keine Vollkommenheit fehlen. Der Allmächtige

sönlichkeit vorangeht, und in der Identität mit seinem Denken nur als ein Act freier Selbstbestimmung gedacht werden kann. So scheint Richard das Verhältniß bestimmt zu haben: das Seyn Gottes ist ihm die erste und allgemeinste Bestimmung in der Idee Gottes, und als identisch mit seinem Erkennen, Denken und Begreifen ein Act freier Selbstbestimmung. Die andere Seite dieses Begriffs absoluter Freiheit ist die absolute Nothwendigkeit, durch die Gott in Folge seiner absoluten Freiheit nicht anders kann, als einen Unterschied besonderer Momente in seinem Wesen zu setzen, seine Wesenseinheit zur Dreipersönlichkeit fortgehen zu lassen. Das Wesen erscheint bei dieser Voraussetzung als das absolut freie, und darum als die ursprünglichste Bestimmung in der Idee Gottes, nicht in leerer Allgemeinheit als das Seyn=Nichts, sondern als concrete Geistigkeit, oder Vernünftigkeit, mit den ideellen Unterschieden der mit dem Wesen und mit sich selbst identischen Macht und Weisheit. Das Seyn Gottes ist somit durchaus kein bestimmungsloses, sondern durch sich selbst von Ewigkeit her gesetzt mit der ungetheilten Fülle besonderer Bestimmungen: nur daß diese noch ideell an der Einheit des Wesens haften, und, so zu sagen, aus ihrem latenten Zustande erst durch die schöpferische Thätigkeit des Seyns frei, d. h. concret und real werden. Diese Wirkung ist eine Wirkung der Natur, oder Nothwendigkeit. Denn dadurch, daß Gott in dem Acte absoluter Freiheit sich einmal als seyend gesetzt hat, ist er durch die Nothwendigkeit seiner Natur darauf hingewiesen, seine Wesenseinheit zur Dreipersönlichkeit zu entfalten.

Dieser Wirkung der Natur tritt die Wirkung der Gnade gegenüber, d. h. diejenige schöpferische Thätigkeit Gottes, durch die er etwas Anderes, als sich selbst in seinen realen Unterschieden setzt. Das freie Seyn, oder Denken der absoluten Idee mit den ideellen Momenten des Wesens, der Macht und der Weisheit mußte mit innerer Nothwendigkeit zur Dreipersönlichkeit fortgehen: was nun aber außerhalb dieses Kreises der Selbstvollendung der absoluten Idee in sich selbst liegt, ist wesentlich Darstellung der freien Gnade. — Unverkennbar enthalten diese Bestimmungen reiche Keime für die speculative Fassung und Begründung der Idee Gottes; wie denn in neuester Zeit besonders Günther mit der überlegenen Gewandtheit seiner dialektischen Waffen eine solche absolute Trennung der Idee Gottes von der Idee der Schöpfung vertheidigt

hat: nur geht man hierin offenbar zu weit, wenn man unter dem Wirken der freien Gnade zuletzt etwas rein Willkührliches versteht, und nicht begreifen will, daß die Schöpfung allerdings Werk der freien Gnade Gottes ist, allein eben so sehr auch dadurch für ihn nothwendig wird, daß seine Liebe zunächst zwar nur das dreipersönliche Verhältniß in seiner Idee vermittelt; dann aber auch, um sich als vollkommene Liebe zu erweisen, den Gedanken der Welt in sich und außer sich setzt. Man kann daher sagen: wie bei der Idee Gottes der Begriff der Freiheit das Ursprüngliche ist, und die Nothwendigkeit erst Resultat der Freiheit; so erscheint bei der Schöpfung des Endlichen die durch die absolute Freiheit Gottes gesetzte Welt in absoluter Abhängigkeit von dieser, und gehört, wenigstens ihrer Idee nach, zum Begriffe Gottes, der sie durch die innere Nothwendigkeit seines Wesens denkt, um sie sofort frei aus sich zu entlassen; so daß also in Beziehung auf die Welt, oder die schöpferische Thätigkeit Gottes, die Freiheit aus der Nothwendigkeit resultirt, während in Beziehung auf die Idee Gottes die Freiheit der Nothwendigkeit vorangeht.

Wir hatten bisher noch nicht Gelegenheit, die systematische Entwickelung des von Hugo aufgestellten Princips bei Richard nachzuweisen: für die Theologie sind wir bei dem Punkte angelangt, wo einerseits das Princip der Liebe in seiner ganzen Berechtigung auftritt, andererseits auch die nothwendige Begründung und logische Anwendung desselben gegeben ist. Da die Allmacht den Begriff aller Vollkommenheit in sich schließt, so ist Gott das höchste und einzige Gut, die Fülle und Vollkommenheit der Güte, und somit auch die höchste Liebe; denn es gibt nichts Vollkommneres, als die Liebe. Diese muß aber nicht auf sich selbst, sondern auf Anderes gehen; wo also keine Mehrheit der Personen ist, da kann auch keine Liebe seyn. Nun könnte man freilich sagen, in der durch die Mittheilung der Gnade gesetzten Schöpfung sey der Gegenstand für die göttliche Liebe gegeben: allein eine solche Möglichkeit zerfällt schon deßhalb in sich selbst, weil die höchste Liebe nur dasjenige am höchsten lieben kann, was der höchsten Liebe werth ist. Der göttlichen Liebe würdig ist nur die Person, die selbst Gott ist; so daß also, wie die Fülle der Gottheit unmöglich ist ohne die Liebe; so die Fülle der Liebe ohne Mehrheit der Personen nicht gedacht werden kann. Ferner wäre die

Seligkeit des höchsten Wesens mangelhaft, wenn es seine Herrlichkeit nicht mittheilte; denn in der Mittheilung besteht ja eben die Seligkeit. Die Gottheit kann aber einen Solchen haben, dem sie dieselbe mittheilt, wegen ihrer Allmacht, und sie will Einen haben, wegen ihrer Zuneigung; und da Gott, was er will, immer gewollt hat; so müssen die Personen, auf die seine höchste Liebe sich bezieht, mit ihm gleich ewig seyn. Verdienen Beide die höchste Liebe, so müssen sie auch die höchste Vollkommenheit besitzen, und weil sie auf diese Weise einander gleich sind, so müssen sie auch einander ähnlich seyn. Diese Entwickelung ist höchst bedeutend und besonders charakteristisch für Richards System. Zwar liegt die Kategorie des vollkommnen Seyns, mit den besondern Bestimmungen des Wesens, der Macht und der Weisheit, der Idee Gottes als die erste und allgemeinste Bestimmung zu Grunde: allein zum Princip der Theologie kann sie schon darum nicht erhoben werden, weil das Seyn die erste Kategorie unseres endlichen Denkens, somit dem heidnischen Standpunkt eben so gut eigen, als dem christlichen ist. Erst in der Dreieinigkeit begreift sich die Idee Gottes in der immanenten Beziehung ihrer realen Momente auf einander, und für diese Idee des christlichen Gottes allein kann somit auch das Princip der christlichen Religion gelten.

Bei der persönlichen Mehrheit findet, dem Obigen zufolge, Wesenseinheit Statt, weil die idealen Eigenschaften Gottes mit seiner Idee selbst identisch sind. In der menschlichen Natur ist gerade das umgekehrte Verhältniß durch die Natur begründet: hier finden wir Mehrheit des Wesens, Leib und Seele nämlich, in einer und derselben Person, und göttliche und menschliche Natur bilden somit entsprechende Gegensätze. In der Mehrheit der göttlichen Personen ist volle Aehnlichkeit und höchste Gleichheit; in der Mehrheit des Menschen Unähnlichkeit und Ungleichheit; und doch hängen Leib und Seele aufs genaueste zusammen. Können wir nun diese Verbindung von Leib und Seele nicht erklären, wie wollen wir die Erklärung der göttlichen Mehrheit fordern? Der Mensch kann nur aus dem Gegentheil, gleichsam aus sich selbst, eine Analogie dessen finden, was er von Gott glauben muß. Diese Nothwendigkeit einer Mehrheit von Personen in der göttlichen Wesenseinheit wird zur Dreiheit dadurch, daß bei den gegenseitig Geliebten die Vollkommenheit Beider einen Genossen der gegensei-

tig erwiesenen Liebe erfordert. Die Vollkommenheit der Liebe und die Uebereinstimmung der beiden Personen macht eine Dreiheit nothwendig. Eine Person allein könnte nichts mittheilen: es fehlte ihr die Lust der Liebe; wären aber nur zwei Personen, so fehlte immer noch eine, welcher Beide die Wonne, die sie aus der Liebe schöpfen, mittheilen können. Die Fülle der Glückseligkeit kann nicht ohne zwei Personen bestehen, und der hohe Grad des Wohlwollens nur bei drei. Die Fülle der höchsten Liebe fordert die Fülle der höchsten Vollkommenheit, und es muß somit unter den Dreien die höchste Gleichheit bestehen. Allen ist jenes höchste und höchst einfache Seyn gemeinschaftlich, und mit diesem hat jede einzelne Person und haben Alle zusammen die höchste Fülle der Macht und Weisheit. Diese ideellen, an dem allgemeinen Seyn haftenden Momente sind der Begriff der göttlichen Wesenseinheit, die in ihrer Idealität vor der Realität der göttlichen Personen besteht. Jede einzelne Person ist was jede andere; in den Einzelnen ist höchste Einfachheit, in Allen zugleich wahre Einheit, nach beiden Seiten aber wunderbare Identität.

So weit konnte Richard voraussetzen, mit dem Gange seiner Entwickelung keinem Widerspruch zu begegnen. Die Einheit des göttlichen Wesens und die Mehrheit der Personen, für sich betrachtet, bieten sich der Einsicht leicht dar; aber sie in ihrer Verbindung zu begreifen, ist schwierig. Daher die Ketzerei der Arianer und Sabellianer, von denen die Erstern die Einheit des göttlichen Wesens spalten, die Letztern die Mehrheit der Personen verwischen, während Neuere das Wort Person in vielfacher Bedeutung nehmen. Dies macht eine Kritik der bisherigen irrigen Ansichten nöthig, um zu dem richtigen Verständniß der Dreipersönlichkeit in der Wesenseinheit zu gelangen. Diese Kritik, die den Inhalt des vierten Buchs ausmacht, ist bei allem Scharfsinn und bei aller Feinheit fern von jenem dialektisch-scholastischen Gerede, dessen überfeine Distinctionen zuletzt doch nur auf eine formale Worterklärung hinauslaufen. Der Inhalt des unbefangenen Glaubens soll durch die Argumente der Vernunft unterstützt und bestätigt werden. Freilich wird dieser Nachweis um so schwerer, da zwar alle Theologen darin übereinstimmen, daß Gottes Weisheit, Macht und Güte unter sich nicht nur, sondern auch mit dem göttlichen Wesen identisch sind; daß aber eine Substanz drei Per-

drei Personen **eine** Substanz seyn sollen: das zu be-
...ommt der Vernunft hart an, wenn auch keines von bei-
...möglich ist.

Die Frage ist: was bedeutet das Wort **Wesen**, oder **Substanz**, was das Wort **Person** nach ihrem specifischen Unterschied? Im Allgemeinen läßt sich dieser so fassen, daß durch Substanz nicht **Einer**, sondern **Eines**, durch Person nicht **Eines**, sondern **Einer** bezeichnet wird. Auf die Frage: **Was?** antworten wir mit einem Allgemeinen, einer Definition u. s. w.; auf die Frage: **Wer?** mit einem bestimmten Namen. Jenes bezieht sich auf die Qualität der Substanz, dieses auf die Eigenthümlichkeit der Person. Die Verschiedenheit der Substanz ist ein Anderes, die Anderheit der Personen ein Anderer. Anderheit finden wir in der göttlichen Natur, aber nicht Verschiedenheit. Aber wie kann Anderheit der Personen ohne Anderheit der Substanzen bestehen? Bei der Unterscheidung der Personen muß man einmal betrachten, welcher Art Etwas ist, sodann, woher es das Seyn hat. Für beide Bestimmungen eignet sich das Wort **Existenz** am besten; denn das Sistere bezieht sich auf die **Wesenheit**, das Ex auf das **Wesen**; und zwar Ersteres sowohl auf die geschaffene, als auf die ungeschaffene Wesenheit, während durch die hinzugetretene Präposition nicht nur das allgemeine Seyn, sondern das Seyn durch ein Anderes ausgedrückt wird. In der menschlichen Natur nun ist die Existenz der Personen sowohl nach ihrer Qualität, als nach ihrem Ursprung verschieden. Bei den Engeln ist keine Fortpflanzung, sondern nur **eine** und zwar einfache Erschaffung. Alle haben ein und dasselbe ununterschiedene Princip: den Schöpfer. Ihre Existenzen sind der bloßen Qualität nach verschieden, d. h. es sind so viele Wesen, als Personen. Die göttlichen Personen dagegen können nicht ihrem Wesen, oder ihrer Qualität, sondern nur ihrem Ursprung nach verschieden seyn; so daß die eine von sich selbst, die andere von einer andern ihren Ursprung hat. Dieselbe Ursache aber, welche die eigenthümliche Verschiedenheit der Personen begründet, bestimmt auch die eigenthümliche Verschiedenheit der Existenzen. Existenz ist ein substanzielles Seyn mit besonderer Eigenthümlichkeit. Das Gemischte, d. h. die unvernünftige Creatur, hat sein wesentliches Seyn durch bloße Fortpflanzung; der Mensch durch Fortpflanzung und Anerschaffung zusammen

(corpus propagatur, anima procreatur); die Engel durch bloße Erschaffung; die göttliche Natur ohne Erschaffung und Anfang. Den drei letztern Naturen zusammen ist ebenmäßig das vernünftige Seyn gemeinschaftlich: verschieden sind sie in Beziehung auf ihren Ursprung. Eben so ist in der göttlichen Natur eine Existenz, die Mehreren gemein, und eine, die durchaus unmittheilbar ist. Die göttliche Wesenheit allein hat einfaches, unzusammengesetztes, keinem Subjecte inhärirendes Seyn, d. h. ein überwesentliches Seyn, und darum ist sie gemeinschaftliche Existenz. Die persönliche Eigenthümlichkeit aber ist unmittheilbar, und da die Verschiedenheit der Personen identisch ist mit der Verschiedenheit der Existenzen; so müssen auch diese unmittheilbar seyn. Die unmittheilbare Existenz im Göttlichen heißt überwesentliches Seyn aus persönlicher Eigenthümlichkeit haben. Was von der Existenz der einen Person gesagt wird, gilt auch von der andern; ihr specifischer Unterschied besteht nur darin, daß die göttlichen Personen das, was von ihnen ausgesagt werden kann, d. h. den ganzen Inhalt ihres Wesens, durch eine besondere Eigenthümlichkeit haben. Die Einheit bezieht sich auf die Art des Seyns, die Mehrheit auf die Art des Existirens. Die Kirche sagt: **in personis est proprietas, in essentia unitas.** Jede geschaffene Person ist das untheilbare, d. h. individuelle Wesen, jede ungeschaffene Person die untheilbare Existenz einer vernünftigen Natur. Das substanzielle Seyn der Existenz ist ja nicht das Seyn, das zufälligen Accidenzen zu Grunde liegt, einem Subject anhaftet; sondern ein solches, das in sich selbst besteht, und keinem Subject inhärirt, und dieses nennt man richtiger Existenz, als Substanz. Weil nun aber die Existenz sowohl dem zukommt, was das Seyn in sich selbst, als dem, was es im Andern hat; so definirt man das Wort Person am richtigsten, als durch sich allein nach einer besondern Weise vernünftiger Existenz existirend.

Mit diesen logischen Bestimmungen der Begriffe: Substanz, Existenz, Person, ist erst die Grundlage für das Trinitätsdogma gewonnen: die reale Anwendung derselben auf die drei Personen in der Gottheit ist Gegenstand des fünften Buchs. Bei der höchsten Seligkeit darf weder die lieblichste Verbrüderung der Personen, noch bei der höchsten Schönheit die geordnetste Mannigfaltigkeit der Eigenthümlich-

keiten fehlen. Wie eine Substanz, so muß auch eine Person existiren, die von sich selbst, nicht von einem Andern ist; sonst wären in der Gottheit unendlich viele Personen, weil es keinen Anfang des Ursprungs gäbe. Keiner gibt, was er nicht hat; es gibt keine Zusammensetzung ohne Zusammensetzer, keine Theilung ohne Theiler. Was von sich selbst ist, hat das Zusammengesetztseyn nicht, weil es keinen Zusammensetzer hat: es ist allereinfachstes Seyn, weil es ohne Ursprung und Urheber ist. Bei diesem allereinfachsten Seyn sind Seyn und Können, Weisheit und Macht identisch. Wer von sich selbst ist, und darum auch das Können von sich selbst hat, besitzt es auch in seiner ganzen Fülle, d. h. er ist allmächtig, und Alles, was ist, hat das Seyn nur von ihm. Dieses Aus-sich-selbst-seyn ist unmittheilbare Existenz, d. h. eine Person; anderswoher, als von sich selbst seyn, ist nicht unmittheilbare Existenz. Die unmittheilbare Existenz bringt eine mittheilbare, ja eine gemeinschaftliche hervor. Es muß von ihr auf unmittelbare Weise eine zweite ausgehen, weil sie sonst allein bestände, und dieses unmittelbare Ausgehen besteht in der Zweiheit der Personen; diese ist eher, als die Dreiheit, denn die Dreiheit kann nicht ohne die Zweiheit seyn; und so ist auch das unmittelbare Ausgehen eher, als das mittelbare, das eine Dreiheit von Personen erfordert, zwar nicht der Zeit, aber der Causalfolge nach. Von wem aber die Ursache der Existenz ist, von dem ist auch die wirkliche Existenz; der Idealgrund muß zu einem Realgrund werden, der zunächst die Realität einer unmittelbar aus der ersten Existenz der Person, bei der Seyn, Können und Denken identisch sind, hervorgegangenen zweiten Existenz setzt. Diese hat von der ersten die Allmacht empfangen, weil die höchstwürdige Person einen Genossen der Würdigkeit haben muß; und sofern Beide allmächtig sind, hat alles Andere, und somit auch die dritte Person, von ihnen gemeinschaftlich das Seyn empfangen. Die Vollkommenheit des Einen erfordert einen Mitwürdigen, die Vollkommenheit Beider einen Mitgeliebten. Diese dritte Person kann der Gottheit nicht bloß mittelbar einwohnen: denn dadurch, daß sie als göttliche Person den Ungebornen und Werdelosen unmittelbar von Angesicht zu Angesicht schaut; empfängt sie die Fülle der Weisheit, und darum auch die Existenz unmittelbar, da Wissen und Seyn identisch sind. Alle Personen in der Gottheit schauen sich unmittelbar, und in-

häriren sich deßhalb auch unmittelbar. Es ist in der Gottheit bloß ein unmittelbares Ausgehen, und ein mittelbar-unmittelbares; nicht aber ein bloß mittelbares. So wie es nur eine Person geben kann, die von sich, und eine, von der keine andere ist, da es im andern Falle unendlich viele ausgehenden gäbe, und eine Person der andern nicht unmittelbar einwohnen könnte, weil sie von der andern nicht ausginge: so können auch nicht zwei in der Mitte zwischen diesen beiden stehen, ohne daß das harmonische Verhältniß gestört würde. Denn abgesehen davon, daß auch sie sich nicht unmittelbar einwohnen könnten, wodurch die arithmetische Proportion gestört würde, können der geometrischen Proportion wegen vier Personen nicht Statt finden; weil, wenn die erste bloß gäbe, die zweite und dritte zugleich gäben und empfingen, die vierte bloß empfinge, die erste nur in einem Stücke mit der zweiten, die zweite in zweien mit der dritten, diese aber in zweien wohl mit der zweiten, hingegen nur in einem mit der vierten stimmte. Die arithmetische Proportion erfordert, daß in der göttlichen Wesenseinheit die erste Person ihr Seyn von keiner andern, die zweite von einer, die dritte von zweien habe. Damit ist nun aber die unbestimmte Mehrheit von Personen noch nicht ausgeschlossen: denn eben so gut, als die dritte von zweien, könnte die vierte von dreien stammen. Allerdings ist dieses Verhältniß das erste und nächste bei der Bestimmung der Trinität, indem damit wenigstens das erzielt wird, daß die Nothwendigkeit eines unmittelbaren Inwohnens der einzelnen Personen unter sich feststeht, weil keine Zahl weder der andern schlechthin gleich, noch von der vorhergehenden schlechthin getrennt ist, sondern jede alle vorhergehenden in sich begreift. Man darf jedoch dabei nicht stehen bleiben, sondern muß zu der geometrischen Proportion übergehen, die jede willkührliche Mehrheit, somit auch die Vierzahl unmöglich macht. Sie kann nur aus zwei sich einander gegenüberstehenden Gliedern bestehen, die durch ein drittes Glied vermittelt und in die Einheit zusammengeschlossen sind. Wie das eine Glied mit dem in der Zahlenreihe ihm unmittelbar vorangehenden nur in einer Beziehung identisch seyn kann, und außerdem immer noch einen qualitativen Unterschied behalten muß, so auch die Person mit der ihr im Causalnexus unmittelbar vorangehenden Person. Gleichwie ich nicht sagen kann: $1:2 = 2:1$; sondern $1:2 = 2:4$, so daß in dem Facit 4 eben so sehr das

vorhergehende Verhältnißglied 2, als eine besondere Zahl enthalten ist: so kann ich auch nicht sagen: die erste Person in der Gottheit verhält sich zu der zweiten, wie die zweite zur ersten; sondern es muß heißen: die erste verhält sich zur zweiten, wie die zweite zur dritten. Nun ließe sich allerdings einwenden, damit sey die Möglichkeit einer viergliederigen Proportion noch nicht ausgeschlossen, und man könnte eben so gut sagen: die erste Person verhält sich zur zweiten, wie die dritte zur vierten, als: $1:2 = 3:6$: allein die geometrische Proportion hat die arithmetische zu ihrer Voraussetzung, und kann es nur mit stetigen Gliedern zu thun haben, von denen das letzte immer Resultat aller vorhergehenden ist, d. h. die Personen der Gottheit in ihrer gegenseitigen Beziehung und particulären Besonderung müssen sich unmittelbar inwohnen. Die erste und dritte Person, von denen die eine bloß gibt, und nichts empfängt, die andere nur empfängt, und nichts gibt, sehen einander gleichsam im Gegensatz, und eine entspricht der andern durch das Gegentheil. Deßhalb sind sie aber einander nicht absolut entfremdet, ohne Wechselbeziehung und gegenseitige Berührung, sondern in der zweiten Person, die sowohl empfängt, als auch gibt, unter sich verbunden; so daß also der Forderung Genüge geleistet ist, bei der höchsten Schönheit und Vollkommenheit die Mehrheit der göttlichen Personen in passendster Schönheit zu verbinden, und in geordnetster Anderheit zu sondern. Dieses Zusammenseyn der Einheit und Dreiheit ist die harmonische Proportion.

Das absolute Seyn, das von sich selbst und ewig ist, beharrt nicht in der Identität seines Denkens und Könnens; sondern weil die Güte und Seligkeit nicht bloß unter sich Wechselbegriffe sind, wie Denken und Können, oder Allwissenheit und Allmacht; sondern eben so sehr auch diese beiden Begriffe ergänzen; so entfaltet sich die ursprüngliche Wesenseinheit Gottes in der Liebe zur Dreipersönlichkeit. Die Liebe ist die Fülle und Vollkommenheit der Güte. Um nun in der Dreipersönlichkeit die ursprüngliche Einheit wiederherzustellen, wird wiederum zunächst von den allgemeinen Bestimmungen des Seyns ausgegangen. Für die Vollkommenheit der göttlichen Personen ist es wesentlich, daß sie in Beziehung auf ihr Wesen eins sind, und wenn es daher zum Begriff des Seyns, der Existenz, oder Person gehört, die von sich selbst ist, ihre Vollkommenheit an eine andere Person mitzutheilen, und dieses gegen-

seitige Verhältniß eine dritte Person mit derselben Vollkommenheit nothwendig macht; so müssen alle einander unmittelbar inwohnen. Dieß vorausgesetzt, wird eine specifische Besonderheit jeder einzelnen Person, die individuelle Umschreibung ihrer persönlichen Existenz, in der Art und Weise gefunden, wie die eine Person ihre Vollkommenheit an die andere mittheilt. Die erste, die Alles von sich selbst hat, kann sie nur geben und mittheilen, während die dritte sie nur empfängt, und zwar durch die Vermittlung der zweiten, die sowohl empfängt, als mittheilt. Damit ist zugleich die Nothwendigkeit gesetzt, die Vielheit der persönlichen Unterschiede auf die Dreizahl zu beschränken, weil bei jeder andern Mehrheit das unmittelbare Inwohnen der Personen aufgehoben wäre. Derselbe Beweis muß nun in Beziehung auf die Liebe geführt werden, da in ihr die Vollkommenheit des göttlichen Wesens in sich selbst vollendet und abgeschlossen ist.

Die wahre Liebe kann entweder bloß unentgeltlich, oder bloß schuldig, oder unentgeltlich und schuldig zugleich seyn. Die Fülle dieser drei Arten von Liebe kann nur Gott haben. Die erste Person hat die Fülle der unentgeltlichen, die dritte die Fülle der schuldigen, die zweite die Fülle der schuldigen Liebe gegen den Vater, und die Fülle der unentgeltlichen gegen den heiligen Geist; so daß also auch aus diesem Grunde nicht vier Personen in der Gottheit seyn können, da in ihr Liebe und Seyn eins sind. Deßhalb aber ist die eine Person nicht vollkommener, als die andere. Dieß wäre der Fall, wenn die unentgeltliche Liebe in den beiden andern Personen durch die Gnade wirkte: allein sie wirkt durch die Natur, d. h. durch die Nothwendigkeit ihres Begriffs, und nicht durch die Freiheit der Gnade, die sich nach Gefallen mittheilt, oder nicht. Dem Wesen nach ist die Liebe bei allen Personen der Gottheit gleich, und nur nach der Weise des Ein=, oder Ausfließens verschieden.

Im Allgemeinen zwar ist schon im Bisherigen das Verhältniß des Sohns, und besonders auch des heiligen Geistes zur ersten Person der Gottheit ausgedrückt: noch aber ist die Art und Weise ihres Ausgehens vom Vater näher in Erwägung zu ziehen. Die Beantwortung dieser Frage führt von selbst auf die Analogie zwischen göttlicher und menschlicher Natur, die Richard nach ihrer verwandten sowohl, als nach ihrer divergirenden Seite ausführlich

prüft. Beim Menschen ist das Hervorgehen einer Person von der andern nicht durchaus gleichförmig. Eva entstand übernatürlich durch Gnade, ihre Kinder der Natur gemäß. In der Gottheit aber ist nichts Gnadenwirkung, weil das Veränderlichkeit einschlösse; sondern Alles Naturwirkung. Im Menschen ist eine vielfache Verwandtschaft, in Gott nicht; nur die Hauptverwandtschaft zwischen Vater und Sohn, auf die sich auch beim Menschen alle andern zurückführen lassen, findet in ähnlicher Weise auch bei der Gottheit Statt. Kann man nun aber auch den heiligen Geist Sohn, oder muß man ihn Enkel nennen? Wie schon bemerkt, bedurfte Gott, als die erste Person in der Dreieinigkeit, eines Würdigen, um ihm den Reichthum seiner Größe, eines Mitgeliebten, um ihm die Wonne seiner Liebe mitzutheilen. Nur Jener kann Sohn heißen, weil er durch ursprünglichste und vorzüglichste Verwandtschaft mit dem Vater verbunden ist; Dieser dagegen, der eben so sehr vom Sohn, wie vom Vater ausgeht, ist darum nicht Sohn des Sohns, oder Enkel des Vaters. Es findet sich in der göttlichen Natur, ganz anders als in der menschlichen, ein unmittelbares und vorzügliches, und ein unmittelbares, nicht vorzügliches Ausgehen. Solche Unmittelbarkeit ohne gleiche Berechtigung ist beim Menschen unmöglich. Der Name Geist bezeichnet den ewigen Ausgang aus dem Ewigen. Ohne den von ihm ausgehenden Hauch (spiritus) kann der Mensch gar nicht leben, und doch ist dieser nicht von demselben Wesen mit ihm; der Geist Gottes dagegen ist von demselben Wesen, wie Der, von dem er ausgeht. Ja derselbe ist selbst Gott; denn von Gott ausgehen und ewig seyn kann nur das, was selbst Gott ist, und darum ist sowohl der Vater, als der Sohn Geist. Indessen heißt der Geist ausdrücklich so wegen der ihm besondern Eigenthümlichkeit, die nichts Anderes ist, als jene Verwandtschaft, die der heilige Geist der Dreieinigkeit mit dem heiligen Geiste der Menschen, jenem Geisteshauche, hat, der in dem Einen schwächer, in dem Andern gewaltiger weht, in dem Einen leichter, in dem Andern heißer erglüht. Es ist dieß der Geist der Liebe, der Uebereinstimmung des Willens und der freien Entschließung, der dann wahrhaft heilig heißt, wenn er von Frömmigkeit beseelt und auf die Wahrheit gerichtet ist. Aehnlich diesem Geiste, dessen Wehen ausgeht von Vieler Herzen, wird der Geist heilig genannt, der in der Dreieinigkeit von Zweien ausgeht.

Vater und Sohn beseelt dieselbe Zuneigung und Gesinnung, dieselbe Liebe, und eben diese Liebe heißt heiliger Geist, der den Herzen der Heiligen eingehaucht wird, durch den sie geheiligt werden; der das geistige Leben heiligt, wie der sinnliche Geist, oder Hauch, das sinnliche Leben belebt. Dagegen ist die Bezeichnung: Bild des Vaters, ausschließliches Vorrecht des Sohns, weil der heilige Geist die Fülle der Gottheit zwar empfängt, aber nicht gibt. Hierbei muß noch besonders bemerkt werden, daß das Wort Bild in menschlichem Sinne mehr die äußere, als die innere Aehnlichkeit ausdrückt. Innerlich können wir bei der Gottheit das nennen, was jede Person für sich selbst ist; äußerlich die Beziehung, in welcher sie zu einer andern steht. Der Sohn nun heißt Bild des Vaters, weil er bei Ertheilung seiner Fülle in derselben Beziehung zum heiligen Geist steht, wie der Vater selbst. Wort heißt er allein, weil das Wort die Weisheit Dessen anzeigt, von dem es ausgeht, aus dem Herzen geboren wird, und darum die Willensmeinung des Sprechenden kund gibt. Nun ist es aber eine und dieselbe Wahrheit, die im Herzen erzeugt, durch das Wort ausgesprochen, und durch das Gehör vernommen wird. Das Wort hat das Seyn vom Herzen, das Gehör dagegen hat dasselbe von beiden. Im Vater ist die Empfängniß aller Wahrheit, im Sohne deren Aussprechen, im Geiste deren Hören. Also kann nicht der Vater Wort heißen, weil er von Keinem ist; nicht der Geist, der nicht von Einem allein ist; sondern allein der Sohn, der von einem Einzigen stammt, von dem die Offenbarung aller Wahrheit ausfließt. Das innere Sprechen dieses Worts hört allein der heilige Geist, das äußere der geschaffene Geist. Der Vater allein spricht, der heilige Geist allein hört; das äußere Wort dagegen wirkt auch der heilige Geist.

Der heilige Geist ist dasselbe, was seine Liebe, daher sein Geben, oder Senden Eingießung der schuldigen Liebe. Sein göttliches Feuer entzündet das Herz, und wandelt es allmälig ganz und gar in die Aehnlichkeit Dessen um, von dem es entzündet wird, bis es zuletzt völlig in die göttliche Liebe zerfließt. Wie dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit, so kommt dem heiligen Geiste die Güte, oder Liebe zu. Macht, oder Vermögen und Können kann seyn ohne Weisheit; Weisheit nicht ohne Macht. Denn Wissen-können ist bereits ein Können; das Seyn-können gibt

nicht die Weisheit der Macht, sondern die Macht der Weisheit. Beide können seyn ohne Güte, wie dieß das Beispiel des Teufels zeigt; die Güte aber nicht ohne Macht und Weisheit. Gutes-wollen-können ist ein Können; zwischen Gut und Bös unterscheiden, ist Sache der Weisheit, und ohne diese beiden kommt die Güte nicht zum Seyn. Eben so ist der Vater ungezeugt, der Sohn gezeugt. Der heilige Geist heißt nicht gezeugt: sonst müßte er Sohn seyn, da ihm doch die vorzüglichere Art des substanziellen Ausgehens vom Vater abgeht; aber er ist auch nicht ungezeugt, weil er von einem Andern ist. Bei dem Allmächtigen heißt Etwas hervorbringen, dasselbe vermöge der geordnetsten Ursächlichkeit wollen. Ist diese Ursächlichkeit die ursprüngliche, so zeugt sie.

Um den Inhalt der ganzen Erörterung kurz zusammenzufassen, so folgt aus dem Begriff der Allmacht, daß Gott nur Einer ist, und nur Einer seyn kann; aus der Fülle der Güte, daß er Dreipersönlich ist; und endlich aus der Fülle der Weisheit, daß sich die Einheit des Wesens mit der Mehrheit der Personen recht wohl verträgt, da ja das göttliche Wesen identisch ist mit der göttlichen Weisheit.

Bei aller Gediegenheit seines wissenschaftlichen Strebens war es Hugo nicht möglich gewesen, sein Princip in allen Theilen des Systems gleichmäßig durchzuführen. Es lag in der Natur der Sache, daß, wenn die Liebe als Princip der Mystik erkannt wurde, die Bedeutung derselben zunächst auf der subjectiven Seite der Wissenschaft, oder bei der unmittelbaren Beziehung des Menschen auf das Object der göttlichen Offenbarung sich geltend machte; woher es kommt, daß Hugo's Mystik wesentlich praktisch ist. In seiner Dreieinigkeitslehre steht er zwar auf einem höhern Standpunkt als Abälard, der unverkennbar den subjectiven Standpunkt mit dem objectiven verwechselt: indessen ist auch Hugo noch zu sehr in der Subjectivität befangen, als daß er die Kategorien der Macht, Weisheit und Güte, frei von aller subjectiven Verendlichung, als die absoluten Momente, oder persönlichen Existenzen in dem göttlichen Wesen zur Anerkennung brächte. Es wird dabei von der irrigen Voraussetzung ausgegangen, daß das göttliche Ebenbild, das der Mensch in sich trägt, nur ein verwandtes, analoges Verhältniß des Menschen zu Gott zur Folge haben könne, ohne zu bedenken, daß im Begriff der Schöpfung eben so sehr ein Gegen-

satz des göttlichen und menschlichen Wesens enthalten ist, als die geistige Natur des Menschen an und für sich unmittelbar auf die göttliche Idee zurückweist. Dieß hat Richard richtig erkannt, und hierin besteht auch der wesentliche Fortschritt seiner Trinitätslehre vor allen Andern seines Zeitalters. Die Schöpfung ist nach ihm Wirkung der Gnade, während die Unterscheidung Gottes von sich selbst Wirkung der Natur, oder die absolute Nothwendigkeit seines Begriffs ist. Dessenungeachtet läßt er dem Begriff des Menschen an sich und abgesehen von der Sünde alles Recht widerfahren, ohne darum sich in seiner Behauptung irre machen zu lassen, daß der gegenwärtige Zustand der menschlichen Natur einen bestimmten Gegensatz zur göttlichen bildet, indem, was bei der Letztern Dreipersönlichkeit in der Wesenseinheit ist, bei der Erstern umgekehrt als Wesensverschiedenheit und Einpersönlichkeit hervortritt. Damit ist nun jede subjective Verendlichung der Idee schon in der Wurzel abgeschnitten, und die Analogie der menschlichen Natur mit der göttlichen zwar keineswegs als unstatthaft zurückgewiesen, aber immer in Beziehung gesetzt zu dem ersten und hauptsächlichsten Satze der Differenz beider. Zugleich ist dadurch dem weitern Uebelstand abgeholfen, daß die zu dem Wesen Gottes gehörenden Eigenschaften der Macht, Weisheit und Liebe mit den eigenthümlichen Unterschieden der göttlichen Personen nicht verwechselt werden, und die particuläre Existenz der Personen nicht in solchen Wesensunterschieden, sondern in der verschiedenen Weise ihres Ausgehens, oder ihres Gesetztseyns durch das absolute Seyn, und in ihren verschiedenen Beziehungen zu einander gefunden wird. Bei solcher Fassung ist dann allerdings auch die Möglichkeit gegeben, die Macht, Weisheit und Liebe der einzelnen Personen als besondere Eigenthümlichkeiten zu vindiciren, jedoch immer nur sofern sie als immanente Bestimmungen der göttlichen Wesenseinheit sich durch die verschiedene Beziehung der einen Person zu der andern modificiren. So und nur so war es möglich, das Princip der Liebe in seiner absoluten Bedeutung für die objective Idee Gottes festzustellen, und die Dreieinigkeitslehre zu einem wissenschaftlichen Abschluß zu bringen, der die Folge hat, daß diese Fassung des Dogma's sofort als der wahre Ausdruck des Kirchenglaubens galt. Auch in diesem Punkte zeigt Günther eine merkwürdige Uebereinstimmung mit Richard. Indem er zum voraus die Schöpfung des Endlichen als

einen Act der göttlichen Gnade begriffen hat, faßt er die mensch- liche Natur als eine Contraposition der göttlichen, und sucht sofort das kirchliche Trinitätsdogma im Sinne der von Cartesius in das philosophische Bewußtseyn eingeführten Philosophie des Geistes zu begründen.

Die Idee des absoluten Geistes, die in ihrer schlechthinigen Transcendenz nicht verharrt, sondern die Welt als ein Werk ihrer freischaffenden Gnade setzt, enthält eben deßhalb auch die Grund- züge des endlichen Geistes; und weit entfernt, daß der Gegensatz, der zwischen göttlicher und menschlicher Natur statuirt wird, das analoge Verhältniß beider gleich von vornherein unmöglich macht, setzt er dasselbe vielmehr in das gehörige Licht, und läßt der Be- ziehung des endlichen Geistes auf den unendlichen eben so sehr ihr Recht widerfahren, als der Idee Gottes, unabhängig von der Schöpfung. Auf eine sehr feine Weise ist dieser Uebergang in der Trinitätslehre da angedeutet, wo von dem heiligen Geist die Rede ist. Dieser ist es, der dadurch, daß er die Fülle der göttlichen Idee nicht nur in sich als eine Gabe der göttlichen Natur trägt, sondern aus Gnade dieselbe auch in den menschlichen Geist einträgt, der eigentliche Mittler wird zwischen Himmel und Erde, und die mit seiner zeitlichen Erscheinung abgeschlossene unmittelbare Wirk- samkeit des Worts in der Welt durch seine heiligende Kraft fort- setzt. Der Gedanke war bedeutend genug, daß man von demselben auch in Beziehung auf die Entwickelung der Weltgeschichte Ge- brauch machte, wie dieß durch Amalrich von Chartres und seine Anhänger geschah. Ihnen zufolge sind die Perioden der Ent- wickelung des göttlichen Lebens die auch von Sabellius festge- haltenen drei Perioden des Reiches des Vaters, Sohns und Geistes. Als Vater wirkte die Gottheit ohne den Sohn und ohne den Geist bis zur Menschwerdung des Worts; seine Zeit ist die Zeit des A. T., die Zeit der Herrschaft des Mosaischen Ge- setzes und der Formen des jüdischen Cultus. Als Christus kam, hatte die Herrschaft des Vaters ein Ende: die Sacramente des A. T. wurden aufgehoben, und ein neues Gesetz trat an seine Stelle. Die neuen Formen waren das Sacrament des Abendmahls und das der Taufe. Allein auch die Herrschaft des Sohns ist in der Gegenwart schon vorüber, weil die des Geistes angefangen hat. Die Sacramente des durch Christus gestifteten neuen Bundes,

Beichte, Taufe, Abendmahl, werden daher nicht mehr Statt haben, sondern ein Jeder wird von nun an durch Inspirationswirkung des heiligen Geistes, ohne alle äußerliche Handlung sein Heil finden; der heilige Geist wird sich in Denen offenbaren, in welchen er sich incarniren wird *).

Schon als Geist, d. h. als Regung des innersten Gemüths, als der Pulsschlag flammender Liebe, die Vater und Sohn gleichmäßig beseelt (VI, 10), hat der heilige Geist die meiste Verwandtschaft mit dem endlichen Geiste, und steht darum auch zu diesem in der nächsten und unmittelbarsten Beziehung, wie denn überhaupt durch den Begriff der Geistigkeit die Kluft zwischen Endlichem und Unendlichem ausgeglichen, die Trennung zwischen dem menschlichen, engelischen und göttlichen Geiste vermittelt ist. Unsterblichkeit, oder unsterbliches Wesen, ist das Erbtheil des endlichen Geistes, gewissermaaßen sein ursprünglicher Begriff, den er durch die Sünde verloren hat, und nur durch die göttliche Gnade wieder gewinnen kann. Zur Unvergänglichkeit (incorruptibilitas), dem charakteristischen Merkmal der Engel, gelangt er durch einen tugendhaften Wandel erst nach dem Tode; die Ewigkeit endlich ist ausschließlicher Besitz des göttlichen Geistes. Doch auch dieser Himmel ist unserem Geiste nicht völlig verschlossen und unzugänglich: die Betrachtung erhebt sich sogar zu der Ewigkeit der göttlichen Idee, und findet darin die Gewährschaft, daß sie wirklich nach dem göttlichen Ebenbild geschaffen ist (Prol. ü. d. Dr.). Durch den Widerspruch, der im zeitlichen Leben zwischen dem Begriff des menschlichen Geistes und der Idee Gottes Statt findet, und sich auf der einen Seite als Dreipersönlichkeit in der Wesenseinheit, auf der andern als Einpersönlichkeit in der Wesensmehrheit kund gibt, dürfen wir uns nicht irre machen lassen. Derselbe löst sich sogleich auf, wenn man von der endlichen Erscheinung des menschlichen Geistes absieht, und die Idealität seines Begriffs ins Auge faßt. Im gegenwärtigen, durch die Sünde verunstalteten Zustand des Menschen ist allerdings sein Wesen von dem göttlichen durchaus verschieden. Das göttliche Wesen ist ja nichts Anderes, als

*) Die Lehre von der Idee, in Verbindung mit der Entwicklungsgeschichte der Ideenlehre und der Lehre vom göttlichen Logos, von F. A. Staudenmaier, 1840. S. 635.

die Substanzialität der Idee, die durch sich selbst und in **sich** selbst bestehende Allgemeinheit des Seyns, die von keinem **Andersseyn**, von keiner Verschiedenheit wissen will, noch auch von **einer** solchen berührt wird. Wenn daher das göttliche Wesen einen **Unterschied** in sich setzt, und das muß es, weil eine solche reale **Selbstoffenbarung** zu seinem Begriffe gehört; so hebt es denselben **sogleich** wieder auf, um sich in die Identität seines allgemeinen **Seyns** zusammenzuschließen; ohne daß darum diese besondern **Momente** bloße Scheinbestimmungen wären: nur haben sie ihre Realität **nicht** für sich, sondern in ihrem Zusammenseyn. Ihre Identität **ist** keine unterschieds- und darum inhaltlose, sondern die ideale **Einheit** der von der Idee selbst in ihrem Wesen gesetzten Bestimmungen. Ganz anders beim Menschen. Sein Wesen ist nicht dieses **substanzielle** Seyn, das die Verschiedenheit und Vielheit von sich **ausschließt**; sondern **Subsistenz**, d. h. die allgemeine Grundlage **eines** Subjects, verschiedener Accidenzen, die es zwar zur Einheit **verbindet**, aber nicht zur idealen, geistigen Einheit, sondern mehr nur durch ein äußeres Band, das Leib und Seele in ihrer qualitativen Verschiedenheit nicht aus einander fallen läßt. Ursprünglich lag dieß nicht im Begriff des Menschen. Denn dadurch, daß es Accidenzen zu Grunde liegt, scheint das geschaffene Wesen von der göttlichen Aehnlichkeit abzufallen, oder auszuarten (degenerare); so daß, was im gegenwärtigen Zustand Substanz, oder Grundlage zufälliger Bestimmungen ist, seinem Grundcharakter nach richtiger Essenz, d. h. wesentliches Seyn, das in sich selbst besteht, und an nichts, als an einem Subjecte haftet, heißen sollte (IV, 23).

Diese Stelle erinnert unverkennbar an Erigena's Idealismus, so wenig auch die noch ganz unbestimmt und schwebend gehaltenen Ausdrücke auf durchaus idealistische Vorstellungen schließen lassen. Will man in diesen verschwimmenden Umrissen einen bestimmten Gedanken festhalten, so ist man zur Annahme versucht, Richard habe unter dem substanziellen Seyn, das er dem Menschen zuerkennt, die Idee desselben in dem Geiste Gottes verstanden, wobei das Vergängliche und Zufällige, das in der Doppelheit des Wesens liegt, von selbst wegfällt. Dieß wäre die Unsterblichkeit, die dem Menschen als Erbtheil zugefallen, und nach deren Wiedererlangung er aus allen Kräften zu streben angewiesen ist. Dadurch hat er denn auch, wenigstens beziehungsweise, Theil an der Ewigkeit,

sofern sein Begriff von Ewigkeit in dem Gedanken Gottes gesetzt ist. Denn da Gott sein Wollen nicht ändern kann, so ist auch sein Wirken ein ewiges. Das Wirkliche ist in seinem ideellen Grunde, d. h. in dem Willen Gottes, ein wirklicheres und vollkommneres, als in seiner realen Erscheinung. Was von Gott gemacht ist, war in seinem Grunde schon als Leben, da es noch gar nicht wirklich war (II, 24); somit auch der Mensch, bevor sein unsterbliches Wesen die Grundlage wechselnder Accidenzen wurde. Uebrigens dürfen weitere Folgerungen, etwa daß Richard die Substanz des Leibes mit Erigena erst in Folge der Sünde zu dem unsterblichen Wesen des Geistes hinzukommen lasse, auch wenn nicht, wie wir bald sehen werden, ganz bestimmte Erklärungen dagegen sprächen, nur mit der äußersten Vorsicht gemacht werden, da diesen idealen Ansichten in seinem System unzweifelhaft der Creatianismus gegenübertritt; so daß das Ganze zuletzt auf den allgemeinen Satz hinausläuft: beim Menschen darf, wenn von seinem Wesen die Rede ist, nicht sowohl der Wechsel seiner leiblichen Erscheinung in Betracht kommen, als vielmehr das substanzielle Seyn seines Geistes, das an und für sich unsterblich ist. Jedenfalls aber trifft ihn auch bei der Voraussetzung idealistischer Vorstellungen in Betreff des Menschen noch nicht der Vorwurf einer Verwechselung des endlichen Geistes und der absoluten Idee; denn wenn auch der Begriff des Menschen von Ewigkeit her im göttlichen Denken bestand und Realität hatte; so kommt ihm deßhalb doch noch nicht die Ewigkeit selbst zu; wozu sofort noch der bestimmtere Unterschied tritt, daß er sein Seyn nicht nur nicht von sich selbst hat, sondern nicht einmal in dem Sinne, wie der Sohn und Geist ihr Seyn von dem ewigen Seyn des Vaters haben. Denn das Seyn dieser ist Wirkung der Natur; das Seyn des Menschen aber bleibt unter allen Umständen freies Geschenk der göttlichen Gnade. Im Allgemeinen zwar kommt das substanzielle Seyn Allem zu, was ist: selbst das Gemischte, d. h. die unvernünftige Creatur, hat dasselbe durch Fortpflanzung; im eminenten Sinne jedoch ist es Gemeinbesitz der vernünftigen Wesen. Die göttliche Natur hat es ohne Schöpfung und Anfang; die Engel haben es aus bloßer Schöpfung, die Menschen aus der Fortpflanzung und Erschaffung zugleich. Bei den letztern wird der Leib durch die sinnliche Zeugung fortgepflanzt, die Seele dagegen un-

mittelbar von Gott geschaffen. Jeder einzelne Mensch hat einen eigenen, von allen Andern verschiedenen, durch specielle Eigenthümlichkeit gesonderten Ursprung. Bei der Engelnatur findet bloße und einfache Schöpfung Statt; alle haben ein und dasselbe Princip, d. h. einen Schöpfer; und während die Menschennatur nach Qualität und Ursprung verschieden ist, sind zwar in der Engelnatur so viele Substanzen als Personen, also eben so viele qualitative als persönliche Unterschiede: allein der Ursprung Aller ist einer und derselbe. Die engelische Natur steht also in der Mitte zwischen göttlicher und menschlicher, indem sie bei der Einheit der Person wie die göttliche niemals Mehrheit der Substanzen hat, und bei der Einheit des Wesens gleich der menschlichen niemals Mehrheit der Personen. Sie löst den beiderseitigen Unterschied in einen harmonischen Einklang auf; denn die von jeder Beimischung körperlichen Stoffes freie Creatur kommt der göttlichen Einfachheit näher, als die Natur, welche aus körperlichem und unkörperlichem Wesen zusammengesetzt ist (IV, 14. 25. v. a. a. O.). Indessen kann und soll auch der Mensch durch das Verdienst der Tugend zu dieser Einheit des Wesens und der Person gelangen; sein unsterbliches Wesen auflösen und heranbilden zu einem unvergänglichen. Ob nun nach Richards Ansicht der Mensch vor dem Sündenfalle diese Unvergänglichkeit der Engel besessen habe, welche diese durch ihr Beharren im Guten, oder durch den rechten Gebrauch ihrer Freiheit so in den Besitz bekamen, daß sie dieselbe fürder gar nicht mehr verlieren können, ist eine Frage, die man weder mit Bestimmtheit bejahen, noch verneinen kann. Uebrigens möchte man um so eher zum erstern geneigt seyn, da dieß im Allgemeinen mit seiner Freiheitslehre übereinstimmt, die auch Bernhards Grundgedanke ist, mit dem Richard in gar vielen Lehrpunkten zusammentrifft, und außerdem in mannichfacher Berührung stand; indem es mehr als wahrscheinlich ist, daß die Tractate, welche an einen Bernhard gerichtet sind, aus Auftrag, oder mit Rücksicht auf unsern Bernhard geschrieben sind, wie denn auch die ältesten Drucke ohne Bedenken den Abt von Clairveaux nennen. Eben so, wie Bernhard den Menschen, wenn er seine Wahlfreiheit nicht mißbraucht hätte, in den Besitz der Freiheit von der Sünde und vom Elend, und damit zu der Gemeinschaft mit den Engeln gelangen ließ; so wird sich auch Richard die Sache in der Art gedacht haben,

daß der Mensch ohne die Sünde gleich den Engeln an der Unvergänglichkeit Theil gehabt hätte. Der Begriff der Freiheit ist ja auch bei ihm die Hauptsache bei Bestimmung der Natur des Menschen: ein Thema, das er in der Schrift über den Zustand des innern Menschen ausführlicher behandelt.

Der freie Wille ist das höchste Gut des Menschen; er hat das Bild der Ewigkeit, ja der göttlichen Majestät, denn er hat, wie Gott, Niemand über sich. Weder Hölle, noch Himmel, noch Welt können die Zustimmung des freien Willens erzwingen. Dieser freie Wille ist aber krank, und wird nie durch sich selbst zu einem guten Werke bewegt, sondern ausschließlich nur durch den heiligen Geist. Der Wille ist nicht deßhalb frei, weil er das Gute, oder Böse thun, sondern weil er dem Guten, oder Bösen beistimmen kann, oder nicht. Die Kraft, oder Stärke, Gutes thun zu können, verlor er durch die Sünde, und verfiel der Schwachheit, Böses thun zu können: die Freiheit aber kann durch keine Sünde und durch keine Strafe verloren gehen, oder geringer werden. Der Mensch ist frei nach dem Bilde, vernünftig nach der Aehnlichkeit Gottes. Vor dem Fall war ihm Alles unterworfen. Jede körperliche und geistige Bewegung ging von ihm aus. Indessen vermochte er auch im Paradiese das Gute nicht aus sich selbst, sondern bloß aus dem und gemäß dem, was er empfangen hatte. Einiges vermochte er aus Natur, d. h. aus der zuvorkommenden Gnade, Anderes aus der nachfolgenden, oder eigentlichen Gnade. Was er vermochte, vermochte er durch das natürliche Gute. Dieß verlor er durch das Sündigen, nämlich die Macht zum Guten, aber nicht die Freiheit. Erstere kann er nur als Geschenk von Gott wiedererhalten; übrigens in diesem Leben nie vollkommen. Die mitwirkende Gnade war auch schon vor dem Sündenfall insofern bei ihm wirksam, als er hinreichende Gnade besaß, alle Schuld zu bezahlen, und sich vor allem Bösen zu hüten. Diese vollständige und beständige Gnade, die der Mensch auf Erden nie wieder ganz erlangen kann, wird im künftigen Leben auch unbeweglich und unabnehmbar seyn. Die Schwäche mindert die Freiheit nicht; die Freiheit nimmt die Schwäche nicht weg.

Wer das Verständniß der Wahrheit erlangt, fängt an, Gutes und Böses zu unterscheiden. Zu beurtheilen, was erlaubt und nicht erlaubt ist, gehört der Unterscheidung und dem Urtheil an;

zu wählen, was nützlich ist, oder frommt, der Ueberlegung und dem Entschlusse. Was einmal durch die Unterscheidung des Urtheils der strebenden Erkenntniß eingeprägt ist, das muß sofort auch in die Gesinnung übergehen, der Affection eingeprägt werden; und was aus der Ueberzeugung des Entschlusses in der Erkenntniß vorgebildet ist, das muß nach derselben Regel der Klugheit äußerlich in dem Werke umgebildet werden (Tract. I, c. 29). Es gibt ein Gutes zum Verdienst, ein Gutes zur Schuld, und ein Gutes weder zum Verdienst, noch zur Schuld. Das Gute zur Schuld heißt bös; das Gute weder zum Verdienst, noch zur Schuld vortheilhaft (commodum). Von dem Guten zum Verdienst hat der Mensch nichts im freien Willen, außer durch göttlichen Beistand. In der Macht hat er dasjenige, was nach freiem Willen gethan und unterlassen werden kann; in der Freiheit das, wozu er durch fremde Macht nicht gezwungen werden kann; im Willen, was er thun möchte, wenn er es auch nicht kann; und in der Nothwendigkeit Solches, dem er nicht widerstehen kann, auch wenn er wollte. Die vier Hauptaffectionen sind Liebe und Haß, Freude und Schmerz. In diesem Leben können wir übrigens von der Fülle der Vollkommenheit mehr durch das Denken erreichen, als dieselbe der vollen Affection einprägen, oder durch die That erfüllen. Zur Zeit der Vergeltung wird dieses Mißverhältniß sich ausgleichen, Erkenntniß und Leben einander vollkommen entsprechen.

Das Böse im Menschen ist theils Fehler (vitium), d. h. Schwäche des natürlichen Verderbnisses selbst, die Begierde nach dem Bösen, welche der Zustimmung vorangeht, oder sie hervorzurufen pflegt; theils Sünde (peccatum), d. h. freiwillige Handlung des eigenen Strebens, die Zustimmung zum Bösen, die häufig der Begierde folgt, oder sie begleitet. Ein Anderes ists, die böse Bewegung im Herzen zu spüren, ein Anderes, ihr beizustimmen. Der Fehler liegt in dem Sinn, oder Affect; die Sünde entweder in der bloßen Zustimmung, oder auch in der Handlung. Der Fehler der Sinne ist Quelle der Irrthümer, der Fehler der Affecte die Wurzel der Bosheit. Hierauf beruht die Eintheilung der Sünden in Schwachheitssünden, Irrthumssünden, Bosheitssünden. Die Schwachheitssünde begeht man gegen

den Vater, weil Diesem vorzugsweise Macht zugeschrieben wird; die Irrthumssünde gegen den Sohn, weil Diesem die Weisheit, und die Bosheitssünde gegen den heiligen Geist, weil Diesem die Güte zukommt.

Diesen Bestimmungen gemäß ist also, wie bei Bernhard, die Wahlfreiheit die formelle Möglichkeit jeder vernünftigen und freien Entwickelung des Menschen, und eine unverlierbare Gabe seiner Natur. Die demselben inwohnende Kraft zum Guten ging durch die Sünde verloren, und es blieb ihm nur noch die Macht zum Bösen, oder die Schwäche des Willens. Wenn er und was er Gutes wirkt, ist lediglich Geschenk der göttlichen Gnade. Eine weitere Folge der Sünde ist die Verfinsterung der mit Ueberlegung verbundenen Entschließung (consilium). Der Mensch kann theils nicht mehr zwischen Gut und Bös unterscheiden, theils fehlt ihm die überlegte Entschließung, das Gute zu thun und das Böse zu meiden; und beide können nur durch die göttliche Gnade wiedergegeben werden. Diese Schwäche und Verfinsterung riefen im Innern des Menschen eine Disharmonie der Kräfte hervor, die, als ein krankhafter Zustand, füglich Ungesundheit heißen kann. Wie die Gesundheit des Körpers auf dem richtig abgemessenen Verhältniß der verschiedenen Kräfte beruht, so die Gesundheit der Seele auf der Ordnung, oder dem rechten Maaß der Affection. Gestört nun wurde dasselbe, als die sinnliche Begierde das Uebergewicht erhielt, und dem Affecte, oder der Gesinnung, aus der die Handlung unmittelbar hervorgeht, eine verkehrte Richtung gab. Die Natürlichkeit, oder Körperlichkeit, als solche, ist indessen nicht Resultat der Sünde; denn wenn der Mensch auch nicht gesündigt hätte, würde der äußere Sinn dem innern zur Erkenntniß der Dinge geholfen haben; nur hätte Eva die Gefährtin Adams bleiben, und nicht seine Führerin werden sollen (v. d. Gnade der Betracht. II, 17). Schwäche der Wahlfreiheit, Verfinsterung der Entschließung, Ungesundheit des Affects können somit als die primären Formen der Schwachheits-, Irrthums- und Bosheitssünden betrachtet werden, indem zur eigenen Sünde die freiwillige Neigung und Zustimmung der Seele gehören, die sich als Gesinnung, oder Affect darstellen, und den unmittelbaren Uebergang zum Handeln machen. Dieß ist das eigentliche Gebiet des Willens, wo die formelle Freiheit, geleitet und unterstützt durch das freie

Denken in der Ueberlegung der Entschließung, zur realen Freiheit wird. Die Kraft der Seele, die sich in viele Affecte bilden und ändern kann, nennen wir Willen (v. d. G. d. Betr. III, 18).

Gnade und Einwilligung des freien Willens bestehen neben einander, und müssen das Werk der Rechtfertigung zusammen wirken. Sie wird vollendet durch eigene Ueberlegung und durch göttliche Inspiration. Gerechtes-wollen ist schon Gerecht-seyn. Gott wirkt mit uns innerlich und äußerlich: innerlich durch Inspiration, äußerlich durch die offenbare Vermittlung (**administratio**) seiner Werke. Das Wie dieser Wirkung ist für uns unbegreiflich; Schrift und Erfahrung sind indessen die gültigsten Zeugen, daß die göttliche Gnade wirkt (v. d. G. d. B. III, 16. 17). So viel von der göttlichen Offenbarung und der objectiven Begründung derselben im Menschen.

§. 2.

Beziehung des Subjects auf die Idee des Absoluten.

Man kann es nicht genug loben, daß Richard im anthropologischen Theile seines Systems für die unmittelbare Beziehung des Menschen auf Gott die ungetheilte Umschreibung der menschlichen Natur in Anspruch nimmt. Vernunft und Wille, Theoretisches und Praktisches gehen bei ihm nicht bloß neben einander her, ergänzen und bestimmen sich gegenseitig, sondern sind Ausflüsse einer und derselben Grundkraft, und können daher nur in ihrem gemeinschaftlichen Zusammenwirken begriffen werden. Ein Seelenvermögen findet sich unmittelbar dem andern aufgesetzt, um einem höheren zur Grundlage zu dienen. Nur darf man bei dieser aufsteigenden Scala nicht übersehen, daß der Begriff des Menschen nicht in der Einheit der accidentellen und zufälligen Bestimmungen zu suchen ist, sondern in jenem substanziellen Seyn, das ursprünglich einen göttlichen Habitus hatte, und in glücklicher Transfiguration wieder in denselben verwandelt zu werden bestimmt ist (v. d. Ausrottung des Bösen und der Förderung des Guten III, 18). Hierbei handelt es sich nicht von der Ablösung des Körpers von der Seele, sondern von der weit bewundernswürdigern, von der jene nur der Typus ist, nämlich von der Trennung von Seele und Geist durch das lebendige Wort Gottes (Ebr. 4, 12). Da wird wunderbarlich

das wesentlich Eine und Untheilbare in sich getheilt: denn Geist und Körper sind im Menschen nicht verschiedene Wesenheiten, sondern durchaus eine und dieselbe Substanz der einfachen Natur. Die Worte Seele und Geist bezeichnen nur die höhere und niederere Kraft derselben Wesenheit. Das Seelische bleibt unten, das Geistige fliegt auf zu jenem Frieden, der allen menschlichen Sinn absorbirt, und zu jener Ruhe, in der alle menschliche Bewegung aufhört, weil alle Bewegung von Gott ausgeht und in Gott geht (l. c.).

Gott hat der Seele zwei Kräfte gegeben: Vernunft und Affection. Die Vernunft unterscheidet und geht auf die Wahrheit; die Affection liebt, und geht auf die Tugend. Aus der Vernunft kommen rechte Entschlüsse und geistliche Gesinnung; aus der Affection heilige Sehnsucht und geordnete Triebe. Zwar wird die Weisheit mehr geliebt, als die Tugend, weil diese nur Mühe und Entsagung bietet, die Weisheit aber Genuß; dagegen ist die Tugend leichter zu erwerben, als die Weisheit; denn gerecht könnten Alle seyn, wenn sie es wollten, weil die Gerechtigkeit wahrhaft lieben schon selber Gerechtigkeit ist. Die Weisheit aber kannst du noch so sehr lieben, ohne daß du sie deßhalb auch besitzest (v. d. Vorber. zur Betr. 2. 3). Der Weg zur Weisheit geht nur durch die Tugend; allein eben so sehr kann nur das Streben nach der Weisheit uns zur Tugend leiten, und nur in der Weisheit kann die Tugend zu ihrer Vollendung gelangen. Auf der einen Seite muß nämlich das Herz erst gereinigt seyn von der bösen Lust und der sinnlichen Begierde, ehe es einer höhern und reinern Erkenntniß göttlicher Dinge fähig ist; auf der andern Seite wird das menschliche Herz eben durch die Betrachtung himmlischer Dinge am besten gereinigt von der Wollust (c. 4 und 14; v. d. Gn. d. Betr. I, 1). Dieses gegenseitige Verhältniß der Weisheit und Tugend wird unter dem Bilde der beiden Frauen Jakobs, Lea und Rahel, dargestellt. Die häßliche, aber, der vermeintlichen Etymologie ihres Namens zufolge, fleißige Lea ist die Tugend, oder die von göttlicher Inspiration entzündete Affection; sie, die nichts als Weinen, Seufzen, Schmerzen und Kummer bringt, wird selten zuerst erstrebt, und doch erhält Jakob die Lea zuerst, ob er gleich um Rahel geworben hatte. Denn die durch göttliche Offenbarung erleuchtete Vernunft, in ihrem Streben

nach Weisheit schön und lieblich, kommt durch ihr Nachdenken, Betrachten, Unterscheiden, Erkennen gar bald zur Einsicht, daß in Vergleich mit der Wonne der himmlischen Güter alle irdische und weltliche Lust für nichts zu achten sey. Der Vernunft dient die Einbildungskraft, der Affection die Sinnlichkeit. Die Vernunft würde ohne die Einbildungskraft nichts wissen, die Affection ohne die Sinnlichkeit nichts schmecken. Nie würde die Vernunft zur Kenntniß des Unsichtbaren aufsteigen, wenn ihr die Einbildungskraft nicht die Formen der sichtbaren Dinge vorstellte. Der fleischliche Sinn schaut das Sichtbare, der Herzenssinn das Unsichtbare. Den Zwischenträger zwischen Herrn und Knecht macht die Einbildungskraft; indem sie der Vernunft zuträgt, was sie außen wahrgenommen, und zwar ohne Unterlaß, auch wenn die Sinne ruhen. Die Sinnlichkeit ist durstig nach dem Weine der Lust; die Einbildungskraft zudringlich und geschwätzig. Wie die Einbildungskraft, auch wenn der äußere Sinn ruht, der Vernunft, selbst wider ihren Willen immer neuen Stoff zuträgt; so ist auch die Sinnlichkeit unablässig bemüht, ihre Herrin, die Affection, oder Neigung des Gemüths, zu dem Verlangen nach fleischlichen Genüssen zu entzünden, und in denselben zu berauschen. Will die Affection, aller dieser Versuchungen ungeachtet, zum Besitz der Tugend gelangen, ähnlich der Vernunft, die sich durch die Einflüsterungen der Einbildungskraft nicht von dem Ziele der Weisheit, nämlich der Betrachtung des Ewigen, abziehen läßt, und doch unläugbar geliebt zu werden verdient, da schon die Weltweisheit so hoch geschätzt wird: so muß sie geordnet und mäßig seyn. Denn die Tugend ist nichts Anderes, als ein geordneter und mäßiger Affect der Seele; geordnet, wenn er auf das gerichtet ist, auf was er gerichtet seyn soll; mäßig, wenn er so groß ist, als er seyn soll. Dazu wird eine unbedingte Hingabe an das Göttliche erfordert, als das Resultat der Ueberzeugung, daß wir alles Gute, das wir in uns finden, der göttlichen Gnade zu verdanken haben. Je höher die preisende Bewunderung seiner Macht, Weisheit und Barmherzigkeit steigt; desto größer wird im Menschen die Sehnsucht und die Liebe; und in dieser Sehnsucht und Liebe verachtet er die Welt, die er bisher geliebt, und liebt Gott, den er bisher verachtet hat (v. d. Ausr. d. Bös. I, 4. 5); er verläßt die Welt nicht nur mit dem Leibe, sondern auch mit dem Gemüthe. Jenes ist leicht, dieses

schwer. Denn es fordert von dir, daß du die Versuchungen duldest, und Alles prüfest; daß du das Vergangene vergessest, und nach dem Künftigen dich streckest; daß du in dich eingehest, und deiner eigenen Schwachheit durch Erfahrung gewiß werdest; daß du alle Irrthümer und Fehler und Dunkelheiten durchmachest, und dadurch zur höchsten Demuth und Verachtung deiner selbst gelangest; daß du endlich Gottes Barmherzigkeit und Gnade anrufest, seine Offenbarungen, Heimsuchungen und Tröstungen erfahrest; nicht auf eigene Kraft vertrauest, sondern Alles von Gottes Huld erwartest, auf ihn deine Hoffnung setzest, und seine Süße, Kraft und Weisheit erkennest (l. c. Engelhardt p. 23). Vor Allem ist es nothwendig, daß die himmlischen Begierden die Lust des Fleisches vollständig überwinden; weßhalb die Seele manchmal sogar von der Begierde nach dem Nothwendigen abgehalten werden muß. Ist einmal die Begierde gezähmt, und die himmlische Gnade erlangt: dann kannst du von der frühern Strenge nachlassen; ja dann unterstützt eine solche Schonung die geistigen Bestrebungen. Wer jedoch von dieser Freiheit Gebrauch macht, muß sich hüten, ja nicht das gehörige Maaß zu überschreiten (v. d. Ausr. d. Bös. II, 7). Gar leicht und fast unbemerkt ist der Uebergang von der Tugend zum Laster, wenn nicht die Ueberlegung, als die verständige Lenkung des Willens, und als die Bezähmerin der Triebe, ordnend dazwischentritt. Die aus der Affection der allgemeinen sittlichen Disposition des Menschen entsprungenen sieben Hauptaffecte, oder Neigungen, Hoffnung, Furcht, Freude, Schmerz, Haß, Liebe und Schaam, sind, durch die Ueberlegung geordnet, eben so viele Haupttugenden, und wenn sie ihre Schranken überschreiten, Hauptlaster (v. d. Vorb. z. Betr. c. 7). Allzugroße Furcht wird oft Verzweiflung; allzugroßer Schmerz Bitterkeit; maaßlose Hoffnung Vermessenheit; übergroße Liebe Schmeichelei; unbegrenzte Freude Zerstreutheit (dissolutio); unmäßiger Zorn Wuth (c. 66).

Es steht geschrieben: die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang. Sie ist also die Mutter aller Tugenden, und entspringt aus gewissenhafter Beachtung der Größe der eigenen Verschuldung einerseits, und der Macht des Richters andererseits. Aus großer Furcht folgt Schmerz. Wie die Demuth eine Frucht der Furcht; so ist die Reue und Zerknirschung eine Frucht des Schmerzes. Nur die Hoffnung auf Vergebung vermag Den, der wahre Reue

und Betrübniß über seine Sünden empfindet, zu trösten. Darum heißt der heilige Geist Paraklet, oder Tröster, weil er die von den Thränen der Reue gebeugte Seele so häufig, als bereitwillig tröstet. Dadurch entsteht bereits ein vertrautes Verhältniß zwischen Gott und der Seele, die durch seine Ankunft nicht nur getröstet, sondern manchmal sogar mit unaussprechlicher Freude erfüllt wird. Gott verbindet sich mit uns, wenn er uns durch einen gewissen innern Verkehr zu seiner Liebe entzündet und drängt; und das Herz, das ihn früher zu fürchten gewohnt war, liebt ihn nachgerade aufs feurigste: eine Liebe, die sich als Liebe zu Gott für seine Wohlthaten und als Bekenntniß der eigenen Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit äußert. Und da Gott die Wahrheit ist, so verbindet sich damit nothwendig auch das Bekenntniß der Wahrheit. Solche gesegnete Fruchtbarkeit ihrer Schwester kann Rahel nicht gleichgültigen Auges mitansehen: Juda, der Sohn der Liebe, entzündet auch ihr Verlangen nach Nachkommenschaft heftiger, als je. Da die Liebe Sache der Affection, die Erkenntniß Sache der Vernunft ist; so entsteht aus dieser geordneten Liebe, aus der Liebe zu dem Himmlischen, aus der Sehnsucht nach den unsichtbaren Gütern in der Vernunft der Wunsch nach Erkenntniß. Wo Liebe ist, da ist auch das Auge nicht blind. Allein um zum Schauen des Himmlischen und Unsichtbaren zu gelangen, muß das Auge sich vom Sichtbaren abkehren; der fleischliche Verstand, der in den geistigen Studien noch unerfahren ist, kommt außerordentlich schwer zur Intelligenz und Contemplation des Unsichtbaren. Ueberall begegnet er der Gestalt der sichtbaren Dinge; doch immerhin denkt er durch die Einbildungskraft, so lange er noch nicht durch die Reinheit der Intelligenz sehen kann. Bevor sie selbst Kinder gebärt, will Rahel welche von ihrer Magd, d. h. der Einbildungskraft, haben; weil es süß für sie ist, Dasjenige, was sie noch nicht durch die Intelligenz zu begreifen vermag, wenigstens durch die Einbildungskraft im Gedächtniß zu haben. Diesem Schauen der menschlichen Schwachheit kommt die heilige Schrift zu Hülfe. Sie beschreibt Unsichtbares durch Formen sichtbarer Dinge, und prägt die Erinnerung derselben durch die Schönheit lieblicher Bilder dem Geiste ein. Durch die thierische Einbildungskraft schweifen wir unstet in dem, was wir kurz vorher gesehen, oder gethan haben, ohne Nutzen und ohne alle Ueberlegung herum; durch die vernünf-

tige Einbildungskraft dagegen bilden wir uns Etwas aus dem, was wir durch den körperlichen Sinn kennen gelernt haben. Der Sohn der Sclavin, d. h. der thierischen Einbildungskraft, wird von der Herrin, d. h. von der Vernunft, adoptirt (v. d. Vorb. z. Betr. c. 7—17).

Gewahrt nun Lea, wie Rahel, in Entbehrung eigener Nachkommenschaft, an den angenommenen Kindern ihrer Sclavin so große Freude hat, will sie gleichfalls der Leibesfrucht ihrer Magd sich erfreuen. Enthaltsamkeit und Geduld sind die Frucht der gezähmten Sinnlichkeit: Gad und Asser die Söhne der Zelpha. Das Fleisch wird betrübt, aber zum Frieden des Geistes. Während die Enthaltsamkeit uns vor den Reizungen und Lockungen weltlicher Lüste bewahrt; stärkt uns die Geduld gegen die weltlichen Leiden. Jene ist ihres Guts gewiß, weil sie des Vergänglichen sich enthält; diese kennt kein Leiden, denn sie freut sich über jedes, als über einen Weg zur Seligkeit. Vorerst aber muß dem unsteten Herumschweifen der Einbildungskraft Einhalt geschehen, wenn die Begierde der Sinnlichkeit gemäßigt werden soll. Ist einmal die Seele durchglüht von der Liebe zur Enthaltsamkeit und Geduld; so ist die Furcht des Herrn willig und stark zu jedem Gehorsam. Aus der Enthaltung kommt dem Menschen Lob: die Begierde nach demselben muß gemäßigt werden, wenn man nicht in Aufgeblasenheit verfallen will. Das wahre Lob verdient der rechte Wille; indessen ist dieser an sich eben so wenig, als die rechte Denkweise löblich, wenn er sich nicht im Handeln offenbart (c. 25—31). Mit vollkommener Geduld paart sich immer Barmherzigkeit; denn der Geduldige liebt die Feinde, die durch ihre Beleidigung ihm Gutes thun, insofern sie ihm Gelegenheit zur Tugendübung geben (c. 31). Die vollkommene Geduld ist reich an geistigen Tröstungen und geistigen Freuden, da jedes Unglück ihren Reichthum nicht vermindert, sondern vermehrt. Die wahre Freude, die fünfte in der Reihe der Tugenden, kann nur durch die wahren, d. h. die innern Güter, gewonnen werden. Darum heißt es: Wehe euch, die ihr jetzt lacht (Luc. 6); und ein ander Mal: Fürchtet euch nicht vor Denen, die den Leib tödten, die Seele aber nicht tödten können (Matth. 10). Das Eine überwinden wir durch Enthaltsamkeit, das Andere durch Geduld. In der Schrift heißt diese wahre Freude bald Schmecken,

bald Trunkenheit. Am besten freilich wäre Der daran, der wenigstens auf Augenblicke alle Uebel vergessen, und zu innerer Ruhe gelangen könnte. Indessen ist schon Derjenige glücklich, der das Herz von seinen Zerstreuungen in sich sammelt, und seine Sehnsucht auf die Urquelle wahrer Glückseligkeit richtet. Gesättigt von den Früchten dieses Landes wird der Geist auf einmal mit bewundernswerthem Muthe gegen alle Gefahren erfüllt, und erstarkt zu solchem Hasse gegen alle Laster, daß er noch lange nicht damit zufrieden ist, für sich zu keinem derselben seine Zustimmung zu geben, sondern dieselben auch an Andern kräftig verfolgt und straft. Dieß ist ein guter, geordneter Haß. Denn das heißt durch Zürnen nicht sündigen, und durch Nichtsündigen zürnen, wenn man die Menschen nicht zum Scheine liebt, sondern über ihre Sünden unwillig wird. Ein trefflicher Streiter Gottes, wer in seinen Kriegen unablässig kämpft, was in der heiligen Schrift Eifer für den Herrn, oder Eifer für das Rechte heißt. Wie Viele sind arm im Geiste, freudig in der Hoffnung, feurig in der Liebe, enthaltsam und geduldig, und doch zu lau im Eifer für die Seele! Die Einen wollen aus Demuth, Andere, um die brüderliche Liebe nicht zu stören, die sündigen Brüder nicht strafen. Umgekehrt, Viele, die mit dem Geist der Wuth dabei verfahren, wähnen, aus Eifer für das Rechte so zu handeln; und wo ihr Haß gegen die Menschen im Spiel ist, da heucheln sie Haß gegen die Laster. Man darf nicht vergessen, daß bei jeder Züchtigung die Liebe die Hand führen muß, und eine Bekanntschaft mit den geistigen Gütern und der sie begleitenden innern Lieblichkeit vorausgesetzt wird, um Diejenigen zum Genusse derselben zu entzünden, denen man die äußern Vergnügungen untersagt. Eben so ist es nicht genug, daß man die Fehlenden züchtigt: man muß sie auch in der Stunde der Anfechtung gegen ihre Verfolger vertheidigen. Der wahre Eifer ist weniger bereit zum Angriff auf Andere, als zu ihrer Vertheidigung. Schutz gewährt er nicht bloß gegen offenen Angriff, sondern vorzüglich auch gegen heimliche Nachstellungen und hinterlistige Anfälle der bösartigen Geister, die mit der Zunge der Schmeichelei, oder Lästerung schwache Seelen zu Fall zu bringen suchen, unter Brüdern den Samen der Zwietracht ausstreuen, Hader und Streit veranlassen. Glücklich, wer Andere von den Schlingen der Sünde frei zu machen bemüht ist! Keine größere Gnade kann dem Men-

schen von Gott zu Theil werden, als wenn er von ihm zum Werkzeug ausersehen ist, verkehrte Menschen zu bessern, und Söhne des Teufels in Söhne Gottes umzuwandeln. Das ist mehr, als Erweckung vom leiblichen Tod.

Uebrigens wenn Einer auch im Besitze dieser sechs Tugenden ist, lebt er darum noch nicht ohne Sünde. Wenigstens können wir uns nie vor allen Sünden der Unwissenheit hüten. Ja Gott läßt es sogar zu, daß Diejenigen, die er dazu erlesen hat, die Fehler Anderer zu bessern, bei dem Reichthum ihrer Frömmigkeit schwer zu Fall kommen, daß sie durch eigene Erfahrung lernen, wie barmherzig sie bei Bestrafung Anderer seyn sollen. Welches Schaamgefühl wird sich ihrer bemächtigen, wenn sie sehen, daß sie in dieselben, oder gar in schwerere Vergehungen gefallen sind, als diejenigen sind, um deren willen sie Andere züchtigen. Zuerst mußt du die Sünde hassen: dann erst wirst du wahre Schaam über dieselbe empfinden. Wenn du, über einer Sünde ertappt, von Schaam ergriffen wirst; so schämst du dich gewöhnlich nicht wegen des Vergehens, sondern wegen der Schande. Mancher schämt sich seiner Armuth, oder Niedrigkeit; ein Anderer mehr über einen Sprachfehler in der Rede, als über eine Lüge. Wenn sie gegen den Stolz predigen, beschleicht sie eben dieser Stolz darüber, daß sie so fein davon reden; und über einen falschen Accent in der Aussprache würden sie sich mehr schämen, als über solche Vermessenheit. Die Schaam ist ein Gericht des Menschen über sich selbst, wo der Richter und der zu Richtende, der Verurtheilende und der zu Verurtheilende eine und dieselbe Person ist. Dabei hat man sich ernstlich davor zu hüten, daß man nicht der äußern Ehrbarkeit, sondern des eigenen Gewissens wegen das meidet, worüber man sich zu schämen hat; im andern Falle ist Selbstliebe, Liebe zu eitlem Ruhm der Beweggrund. Was hat aber der Mensch von sich selbst, außer der Sünde? Nur übereile man sich nicht, wenn man an sich selbst gewahrt, daß man aus verwerflicher Absicht tugendhaft handelt. Nicht die Ehrbarkeit der Sitten soll man über den Haufen werfen, sondern die Intention ändern; und Diejenigen sind durchaus im Irrthum, die gute Werke verwerfen, selbst wenn sie in schlechter Absicht angefangen wurden. Zugleich muß der Schmerz, der aus dem Bewußtseyn der eigenen Verschuldung, und aus der Schaam über die eigene Schwachheit entspringt,

stets geduldig seyn, und darf wegen der Besserung nicht verzweifeln; denn das rechte Maaß zu halten, gehört, wie überhaupt zum Begriff der Tugend, so besonders auch der Schaam (c. 36—50). Dieß zu thun, ist Sache der Discretion, oder Unterscheidung. Sie wird sehr spät geboren als das erste Kind der Vernunft: Joseph, der von seinem Vater vor allen Andern geliebt, die Tugend, die als Wächterin aller Tugenden den andern mit Recht vorgezogen wird. Dessenungeachtet aber bleibt das allgemeine Band, das die Affection mit der Vernunft, die Tugend mit der Erkenntniß verbindet, oder von der einen zu der andern herüberleitet, die Liebe; und erst, wenn einmal, durch das sittliche Bewußtseyn geweckt, in der Vernunft das Verlangen, oder der Trieb nach Wahrheit Wurzel geschlagen hat, beschließt und vollendet sie in der Discretion den Kreis der Tugenden durch die urtheilende Unterscheidung zwischen Gut und Bös.

Der hohe Werth der Discretion besteht darin, daß durch sie die Sonne der Intellectualwelt, das innere Auge des Herzens, nämlich die Intention des Geistes, geleitet und auf rechter Bahn erhalten wird. Sie schärft die Feinheit der Vernunft, in der sie ihren Ursprung hat; bestimmt und ordnet die ganze brüderliche Gemeinschaft der Tugenden, und jede Tugend, die auf ihren Rath nicht hört, verdient nicht mehr den Namen Tugend. Jedes lauernde und verborgene Uebel entdeckt und bestraft sie; sie besorgt und bewacht Alles, auch das Zukünftige. Benjamin, oder das zweite Kind der Vernunft, ist die Contemplation, welche die Erkenntniß Gottes bezweckt, wie die Discretion die Selbsterkenntniß. Der vorzüglichste Spiegel zum Sehen Gottes ist das vernünftige Innere selbst, so lange wir im Glauben und noch nicht im Schauen wandeln. Halte diesen Spiegel des Geistes fest, damit er nicht hinabfällt durch den Zug der irdischen Liebe; reinige ihn von dem Schmuze eitler Gedanken, und blicke in ihn; damit er nicht zu fruchtlosen Beschäftigungen das Auge seiner Intention hinwendet. Hast du ihn gereinigt und siehst fleißig hinein, so erscheint allmälig eine Klarheit göttlichen Lichts und ein unerschöpflicher Strahl ungewohnten Schauens. Die Vernunft weiß, daß dieses Geschäft über ihre Kräfte geht; und doch kann sie ihr Streben und Verlangen nicht zügeln: bei der Geburt Benjamins stirbt Rahel; die

Contemplation wird geboren: die Vernunft stirbt. Gott wird anders gesehen durch den Glauben, anders durch die Vernunft, anders durch die Contemplation. Indessen ist Selbsterkenntniß auch bei der Contemplation unerläßlich; denn wer sich nicht in sich selbst schauen kann, der kann auch nicht zu höherer Betrachtung aufsteigen (c. 68 ff.).

Die Gnade der Contemplation wird zuweilen von Gott verliehen, zuweilen entzogen, endlich vielfach wiederhergestellt. Sie entfällt leichter, als die Gnade des activen Lebens, und wird weit schwerer wieder erlangt (v. d. Belehrung des innern Menschen und der geistigen Uebung I, 1. 2). Die Hauptsache und der einzige Weg zum ewigen Leben bleibt immer, daß wir Alles, was wir leisten, der göttlichen Gnade zuschreiben. Das Himmelreich ist in uns, und wir können in dasselbe erhoben werden, wenn wir wollen. Je mehr es Einer erweitert, je treuer verwaltet, je strenger regiert, je weiser ordnet; desto mächtiger, desto größer wird er. Dazu führt die Armuth des Geistes leichter, als der Reichthum des Verstandes (l. c. 6). Gebet und Andacht enthüllen die göttlichen Geheimnisse besser, als jede menschliche Forschung. Sie führen zur Selbsterkenntniß und zur Ueberzeugung, daß wir ohne Gottes Hülfe nichts vermögen (II, 6—10). Einigen wird besonders zur Zeit des Gebets der intellectuelle Sinn geöffnet. Der höhere Christ hat Tugend, Feinheit des Denkens und Intention; Thun, Dulden und Beschauung.

Dieser praktischen Unterlage bedurfte es, um das Gebäude einer speculativen Erkenntnißtheorie aufzuführen. Durch die Betrachtung der Wahrheit wird der Mensch unterwiesen zur Gerechtigkeit, und vollendet zur Herrlichkeit. Einen und denselben Stoff schauen wir anders durchs Denken, erforschen wir durch die Meditation, bewundern wir durch die Contemplation. Der Unterschied zwischen Denken, Forschen und Schauen betrifft gar nicht den Inhalt, sondern die Form, oder die Art und Weise, wie der objective Stoff von dem subjectiven Bewußtseyn aufgefaßt wird. Das Denken schweift langsam und unsicher durch mancherlei Abwege von einem Gegenstand zum andern, ohne Rücksicht auf Erreichung des Ziels. Die Meditation strebt mit großer Beharrlichkeit und Anstrengung dem Ziele, auf das sie gerichtet ist, zu; die Contemplation schwebt in freiem Flug wohin der Drang sie

treibt, mit wundervoller Beweglichkeit, und wiegt sich in den höchsten Regionen. Das Denken ist ohne Anstrengung und Frucht; die Meditation bringt Anstrengung und Frucht; die Contemplation ist ohne Anstrengung mit Frucht. Der Grund der Verschiedenheit der Erkenntnißweise liegt in der Verschiedenheit der Erkenntnißkräfte. Das Denken stammt aus der Einbildungskraft; die Meditation aus der Vernunft; die Contemplation aus der Intelligenz. Allen dreien ist es wesentlich und gemein, daß sie ein Blick der Seele sind. Die Contemplation läßt sich definiren als der freie, mit Bewunderung verbundene Einblick des Geistes in die Schauspiele der Weisheit. Zu ihrem Bereich gehören nicht weniger die Dinge, die ihrer Natur nach offenbar, oder durch Studium genau bekannt sind, als diejenigen, die durch göttliche Inspiration deutlich geworden. Die Meditation ist strebende Intention des Geistes, die sich emsig mit Erforschung des Gegenstandes beschäftigt, oder ein vorsichtiges, inneres Beschauen. Das Denken unvorsichtiger Rückblick der Seele, zum Ausschweifen geneigt (v. d. Gnade der Betracht. I, 1. 3. 4). Die freie, keinem Hinderniß unterliegende Richtung und Bewegung des Geistes auf beliebige Gegenstände haben Contemplation und Denken gemein, und unterscheiden sich dadurch von der Meditation, die aufs eifrigste bemüht ist, mit aller Anstrengung des Geistes das Schwerste zu ergreifen, Abstruses und Verborgenes zu durchdringen. Da alle drei Erkenntnißweisen einen und denselben Gegenstand haben, kann man leicht ermessen, daß, bei einem bestimmten Punkte angekommen, die niederere in die höhere übergeht. Daher muß der Flug der Betrachtung, die frei und ungehindert sich über Alles verbreitet, mannigfach und verschieden seyn. Sie kann nach allen Richtungen, von Unten nach Oben, von Oben nach Unten, auslaufen, ohne darum ihren Mittel- und Haltpunkt zu verlieren, auch wenn sie die Gebiete der Einbildungskraft und der Vernunft durchläuft (c. 5), weil sie die verschiedenen Gegenstände unter einem und demselben Strahlpunkt des Schauens betrachtet.

Es gibt sechs Arten der Betrachtung: 1) in der Einbildungskraft und gemäß derselben; 2) in der Einbildungskraft, gemäß der Vernunft; 3) in der Vernunft, gemäß der Einbildungskraft; 4) in und gemäß der Vernunft; 5) über der Vernunft, aber nicht gegen dieselbe; 6) über der Vernunft und anscheinend gegen dieselbe.

Schon aus dieser allgemeinen Eintheilung läßt sich der speculative Gehalt dieser Erkenntnißtheorie bemessen. Nirgends begegnet uns ein Sprung, sondern Alles ist vermittelt, und zwar in sich selbst und durch sich selbst; der menschliche Geist begriffen als das eine und ungetheilte Vermögen, das unter dem erleuchtenden Einfluß der göttlichen Gnade mit freier Selbstbestimmung die Wahrheit in verschiedener, mehr oder minder vollkommener, dem Gegenstand ganz oder theilweise entsprechender Weise in sich reproducirt. Die beiden ersten Grade unserer Erkenntniß, welche der Einbildungskraft angehören, beziehen sich ausschließlich auf sinnliche Gegenstände; so zwar, daß der Geist auf der Stufe in und gemäß der Einbildungskraft, die sichtbare Welt, die Menge, Größe und Schönheit der in ihr enthaltenen Dinge staunend betrachtet, und in ihnen die Macht, Weisheit und Güte der schöpferischen Ueberwesenheit bewundert, und ohne Schlüsse und Beweise dem freien Zug seiner Bewunderung folgt (I, 6). Allein bei dem großen Umfang und der Mannigfaltigkeit dieser sichtbaren Dinge ist es nothwendig, sich vor der Betrachtung solcher Gegenstände zu hüten, welche das Herz beflecken, uns zum Irdischen herabziehen und zu weltlicher Lust entzünden könnten. Die Betrachtung des Weltlichen soll zur Verachtung des Weltlichen führen, und in Allem den Schöpfer suchen und erblicken. Dreierlei kommt dabei in Betracht: Sachen, Werke und Sitten, d. h. die Dinge an sich, die Dinge in ihren Wirkungen, und endlich in der Ordnung oder Unordnung ihrer Wirkungen. Die Dinge an sich lassen sich unterscheiden nach Materie, Form und Natur, von denen die beiden erstern durch das leibliche Auge erkannt werden, während die Natur nur theilweise den Sinnen offen und außerdem der Vernunft vorbehalten ist. Denn die Natur besteht in der innern, wie die Form in der äußern Qualität. Selbst wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, vermöchte er die in den Dingen verborgene Kraft der Natur mit dem leiblichen Sinn nicht zu erreichen. Die Betrachtung (consideratio) der Werke bezieht sich auf die Wirksamkeit der Natur sowohl, als des menschlichen Fleißes. Bei den Sitten endlich kommen menschliche und göttliche Einrichtungen in Betracht, deren Resultat eben die Sitten sind. Weil die menschliche Anordnung der göttlichen dient, so wird der Geist durch beide gefördert. Auf diese Weise können wir sieben Stufen der Einbildungskraft in und gemäß der Vernunft

unterscheiden: 1) die Bewunderung der Dinge aus der Betrachtung der Materie; 2) aus der Betrachtung der Form; 3) aus der Betrachtung der Natur; 4) aus der Betrachtung der Werke in Beziehung auf die Wirkung der Natur; 5) in Beziehung auf die Wirkung des Fleißes; 6) aus der Betrachtung und Bewunderung der menschlichen, 7) der göttlichen Anordnungen.

Die zweite Art der Contemplation betrifft die Betrachtung und Bewunderung der Natur, oder des Grundes der sichtbaren Dinge. Der Gegenstand ist somit derselbe, den die Einbildungskraft bei der ersten Weise der Betrachtung hatte; nur daß jetzt die Vernunft in dem Aeußerlichen und Sichtbaren den innern und unsichtbaren Grund sucht. Dieß ist das Gebiet, der eigentliche Tummelplatz für die weltliche Philosophie. Allein darum hat sie noch keinen Anspruch auf den Namen der Contemplation, da sie nur mit den natürlichen Gründen der Dinge sich beschäftigt, ohne die geheimen Gerichte Gottes, seine in allem Sichtbaren waltende Weisheit zu erforschen. Zu einer vollkommenen Ergründung derselben ist indessen nicht einmal die Theologie befähigt; denn die Theologen können eben so wenig die verborgene Gerechtigkeit Gottes vollkommen durchdringen, als die Philosophen die verborgene Natur der Dinge. Doch wo die Intelligenz nicht ausreicht, da schlägt sich der Glaube ins Mittel: wer nicht glaubt, erkennt nicht, ohne daß darum diese Contemplationsweise ihre Eigenthümlichkeit verlöre. Denn da sie zahllose Werke als zweckmäßig und geordnet, und zahllose Gerichte Gottes als gerecht und weise durch das Auge der Intelligenz erkennt; so macht sie von diesen einen Schluß auf die Richtigkeit jener, deren Gründe sie nicht zu durchschauen vermag; und diese Contemplation ist so sehr Act der Vernunft, daß dabei die Einbildungskraft nach der Vernunft sich bestimmt und richtet. In der erstern folgt der Gedanke der Einbildungskraft; bei der zweiten erhält diese durch die Vernunft Weisung und Richtung.

Die dritte Betrachtung läßt sich freiwillig zur Erforschung der körperlichen Eigenschaften herunter, um in ihnen eine Aehnlichkeit, oder Analogie, für die unsichtbaren zu gewinnen, ohne deßhalb schlechthin an körperliche Aehnlichkeiten gebunden zu seyn. Diese sind für sie nur die ursprüngliche Basis, die sogleich verlassen wird, sobald sie zu ihrem Behufe Schluß aus Schluß und

Beweis aus Beweis zieht. Mit letzterem Geschäfte tritt die Vernunft in ihre eigenthümliche Sphäre, in ihr besonderes Recht ein, und der Mensch erringt die Freiheit seines Geistes. Das Mittel dazu bleiben indessen immer die sichtbaren Dinge, die mehr, oder weniger Aehnlichkeit mit dem Unsichtbaren haben, und nicht allein dem Nutzen dieses Lebens dienen, sondern auch ein Abbild der Ewigkeit an sich tragen (II, 6. 12. 14). Darum muß sich die Vernunft auch hierin der Führung der Einbildungskraft überlassen; denn wie beim Menschen nichts verschiedener ist, als Geist und Körper, und beide dennoch in der innigsten Verbindung und harmonischen Eintracht stehen: so ist auch das Sichtbare ein Bild des Unsichtbaren. Ja wenn auch der Mensch nicht gesündigt hätte, würde der äußere Sinn dem innern zur Erkenntniß der Dinge verholfen haben. Nur darf deßhalb die Seele nicht nachsichtig und nachgiebig gegen den ihr schon dem ursprünglichen Zwecke der Schöpfung zufolge beigegebenen Gehilfen seyn, damit sie sich in ihm nicht einen Feind und Rebellen erzieht (II, 17). Auch darf man nicht vergessen, daß das Sichtbare immer nur ein Bild des Unsichtbaren, und daß dieses zu groß und erhaben ist, als daß es durch Sichtbares in seiner wahren Gestalt dargestellt werden könnte (II, 12. 18). Abgeleitet kann die Aehnlichkeit werden entweder von der Materie, oder von der Form einer Sache; von ihrer innern Beschaffenheit, oder Natur; viertens von der natürlichen Wirkung der Sache; fünftens von der Wirkung durch künstliche Bewegung (II, 15). Eben so kann man einen Unterschied darin finden, daß die Betrachtung sich theils auf unsichtbare Güter, theils auf unsichtbare Wesen, Engel- und Menschengeister, bezieht. Die Wünsche der obern Geister erstrecken sich nicht über die Fülle ihrer Freuden, weil sie die Unermeßlichkeit ihrer Wonne nicht einmal zu fassen im Stande sind (16); ihre Seligkeit aber besteht nicht bloß in der Betrachtung des Schöpfers, sondern auch seiner körperlichen und unkörperlichen Geschöpfe.

Alles Das, worauf der Strahl der Contemplation fällt, ist eine Zulassung, oder Wirkung Gottes; und wie wir Gerechtes und Ungerechtes, so stellen wir auch Glück und Unglück einander gegenüber. Die beiden letztern sind zu betrachten als eine unmittelbare Wirkung Gottes; während Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit als Producte der menschlichen Freiheit, bloß mittelbar von Gott gewirkt

sind: die Gerechtigkeit, sofern die göttliche Gnade von freien Stücken angenommen, oder zurückgewiesen werden kann; die Ungerechtigkeit, indem Gott eine solche Zurückweisung zuläßt. Die Ungerechtigkeit wird vom Unglück ergriffen, aber nicht gebessert; durch das Glück erlahmt sie in sich selbst, und wird von Gott verlassen. Umgekehrt werden die Gerechten durch das Unglück von dem ihnen anhaftenden Bösen gebessert, oder in dem ihnen anhaftenden Guten gefördert; durch das Glück dagegen zum Guten erweckt, oder vor dem Bösen bewahrt. Alles dieses geschieht mittelbar, oder unmittelbar durch die göttliche Weisheit, die, an und für sich nur eine und einfach, sich unserem Bewußtseyn bald als Vorauswissen (Präscienz), bald als Wissen (Scienz), bald als Vorherbestimmung (Prädestination), bald als Verordnung (Disposition) darstellt. Durch sein Wissen kennt Gott Alles; durch sein Vorauswissen hat er Alles von Ewigkeit vorhergesehen; durch seine Vorausbestimmung hat er Alles von Ewigkeit entweder zum Leben, oder zum Tode bestimmt; durch seine Verordnung ordnet und regelt er Alles. Nie täuscht sich die göttliche Präscienz in ihrer Providenz; nie die Prädestination in ihrem Vorsatz; nie die Scienz in ihrem Urtheil; nie die Disposition in ihrem Entschlusse. In der Idee Gottes schließen sich alle diese Momente zur Einheit des Kreises zusammen, und nur in unserer endlichen Betrachtungsweise stellen sie sich als verschieden dar, weil wir die Unendlichkeit nicht zu begreifen, Anfang und Ende nicht mit einem Blick zu überschauen im Stand sind. Daher kommt es auch, daß die göttliche Weisheit der Contemplation bald mehr wunderbar, bald mehr lieblich erscheint: wunderbarer im Bösen, als im Guten; in der Zulassung des Bösen, und in der Bestrafung und Warnung der Verworfenen, von denen er vermöge seiner Allwissenheit doch weiß, daß sie unverbesserlich und darum verworfen sind. Lieblicher erscheint seine Weisheit, wenn er den zur Seligkeit Bestimmten auch zeitliche Güter zutheilt, und den Verworfenen zeitliches Unglück.

Der Stoff der vierten Contemplation sind die unsichtbaren und unkörperlichen Wesen, menschliche und engelische Geister (III, 1). Hier wendet sich die Seele, mit Beseitigung jeder Thätigkeit der Einbildungskraft, nur solchen Gegenständen zu, die der Geist durchs Denken erschließt, oder durch die Vernunft begreift;

indem wir das Unsichtbare in uns, das wir aus Erfahrung kennen, und mit der Intelligenz erfassen, in Erwägung ziehen, und **durch** dieselbe zur Betrachtung der überweltlichen Intelligenzen uns **erheben.** Sie besteht **in** der Vernunft, da das Unsichtbare in uns **durch** die Vernunft begriffen wird, und verfährt ausschließlich der **Vernunft gemäß**, oder in Beziehung zu ihr, weil sie aus dem **durch** Erfahrung bekannten Unsichtbaren durch Schlußfolgerungen **anderes** Unsichtbare begreift, was sie aus Erfahrung nicht kennt (I. 6). Je vollständiger wir die körperlichen Phantasmen vergessen, desto tiefer und freier erforschen wir das Verborgene der überweltlichen Wesen. Der Weg zu der Erkenntniß des Höhern ist die **Selbsterkenntniß**. In unserem Herzen ist das Himmelreich, jener in der Tiefe verborgene Schatz, der nur durch eifriges Nachgraben gehoben und zugleich mit der Freiheit des Geistes gewonnen werden kann. Durch dieses Geschäft der Selbsterkenntniß erfährt der Mensch, was er **war** von Natur; was er **ist** durch die Schuld; was er seyn **soll** durch sein Streben; was er seyn **kann** durch die Gnade, und endlich was er von andern Geistern zu **urtheilen** hat. Zwar bewegt sich die dritte Weise der Contemplation ebenfalls im **vernünftigen Denken**, wie die vierte, und beide unterscheiden sich zunächst nur in Beziehung auf die Quantität und nicht die Qualität ihres Stoffes: darum sind sie aber so wenig mit einander zu verwechseln, daß die letztere nur uneigentlich als eine Thätigkeit der Vernunft begriffen werden kann. Richard scheint das Unbequeme dieser Erklärung selbst zu fühlen; weßhalb er, um das Bedenkliche einer Scheidung in niederere und höhere Vernunft zu vermeiden, es vorzieht, die durch die Selbsterkenntniß gewonnene Freiheit des Geistes als ein Werk der **Intelligenz** zu betrachten, obschon er dadurch mit sich selbst insofern in Widerspruch geräth, als er ausdrücklich bemerkt, die vierte Betrachtungsweise sey in und gemäß der Vernunft. Die Armuth der lateinischen Sprache zwingt ihn überhaupt nach seinem eigenen Geständniß, die Bedeutung der Worte bald zu erweitern, bald einzuschränken, und dem jeweiligen Bedürfniß anzupassen: ein Recht, von dem er, wie bei der Vernunft, so besonders noch bei dem Willen Gebrauch macht, indem er mit diesem Worte nicht bloß die Kraft der Seele bezeichnet, die sich in verschiedener Weise bilden und ändern kann, sondern auch das eigentliche Wollen, oder die Bewegung dieser

Kraft, durch die in Folge ihrer natürlichen Anlage, oder in der freien Zustimmung sich kund gebende Ueberlegung. In Beziehung auf die Vernunft hätte er allerdings diesem Uebelstand leicht abhelfen können, wenn er das aus der Einbildungskraft resultirende vernünftige Denken dem Verstand zuwies, und erst mit dem Unsichtbaren, oder Uebersinnlichen an sich die Thätigkeit der Vernunft eintreten ließ. Damit wäre er indessen mit dem damals allgemein angenommenen Sprachgebrauch in Conflict gerathen, in Folge dessen man mit dem Worte mens die ganze geistige Natur des Menschen bezeichnete. Was der jetzige philosophische Sprachgebrauch übrigens Verstand nennt, ist nichts Anderes, als die Contemplationsweise Richard's in der Vernunft und gemäß der Einbildungskraft, oder in Beziehung auf dieselbe; jenes geistige Vermögen, das sich im Reiche der Abstractionen und Reflexionen bewegt, nur analytische Urtheile zu Stande bringt, während die vorzugsweise so genannte Vernunft, oder das Vermögen der Ideen und der synthetischen Urtheile, bei Richard entweder gleichfalls in diesem Sinne genommen, oder mit der Intelligenz vertauscht wird. Er unterscheidet in dieser Beziehung ein dreifaches Auge, oder einen dreifachen Himmel: der Einbildungskraft, der Vernunft und der Intelligenz, oder des Sinnes, womit wir das Unsichtbare schauen, ohne, wie bei der Vernunft, erst durch mühsame Schlußfolgerungen zu dieser Erkenntniß zu gelangen. So wie wir mit dem äußern Sinn das Sinnliche als sichtbar, gegenwärtig und körperlich sehen, so nehmen wir durch die Intelligenz das Unsichtbare zwar als unsichtbar, aber doch als gegenwärtig und wesentlich wahr (III. 8 u. 9). Nur ist dieses intellectuelle Auge durch die Sünde getrübt, und für nichts geöffnet, was der Strahl der göttlichen Offenbarung nicht erleuchtet; um so nothwendiger ist es, daß wir den Himmel in uns, das Unsichtbare unseres Innern gewissenhaft erforschen, damit wir zur süßen und lieblichen Betrachtung der Ordnung der seligen Geister gelangen, die selig sind in der Klarheit und Liebe Gottes. Nirgends strahlt die Klarheit der höchsten Weisheit reiner, als in ihrem vollkommenen Abbild, nämlich in der Schöpfung, Wiederherstellung und Verklärung der Seele. Von dieser Warte aus kann man nicht nur die Erhabenheit der himmlischen Geister sehen, sondern sogar die Tiefen der Gottheit ergründen. Bei dieser Gelegenheit wirft Richard selbst die Frage

auf, ob es nicht ein anderer Sinn sey, mit dem wir unser Unsichtbares, und ein anderer, mit dem wir das göttliche Unsichtbare sehen, und beruhigt sich, ohne weder für die eine, noch für die andere Ansicht sich bestimmt zu entscheiden, mit der Erklärung, daß, möge man auch beide als verschiedene Werkzeuge, oder Wirkungen eines und desselben Sinns, oder als zwei verschiedene Sinne in demselben Haupte betrachten, dennoch nichts hindere, beide in das Gebiet der Intelligenz zu verweisen.

Die geistige Natur des Menschen läßt sich unter einem dreifachen Gesichtspunkt betrachten: sie wird geschaffen, damit sie ist; sie wird gerechtfertigt, damit sie gut ist; sie wird verherrlicht, damit sie selig ist. Mit der Schöpfung ist jeder vernünftigen Creatur Seyn, Wissen und Wollen verliehen, und deßhalb ist es unsere Aufgabe, den eigenen sowohl, als den fremden Willen fleißig zu prüfen; nicht nur die rechte Ueberzeugung von der hohen Würde unserer geistigen Natur zu gewinnen, sondern besonders auch das Bewußtseyn der eigenen Verschuldung zu wecken. Freilich dürfen wir nie hoffen, das Wesen der Seele vollkommen zu begreifen, denn dieß vermag nur der sich selbst entrückte Geist; indessen können wir durch die Anleitung der h. Schrift und durch die eigene Vernunft doch Manches von der Eigenthümlichkeit der geistigen Wesenheit erfahren, worauf wir um so mehr zu achten haben, als viele dahin zielenden Wahrheiten, wie z. B. die Lehre von der Unsterblichkeit, die wesentlichste Grundlage des Christenthums bilden.

Die durch die Schöpfung mitgetheilten Gaben Gottes werden erweitert durch die Rechtfertigung. In ihr müssen Schöpfer und Geschöpf zusammenwirken: sie wird vollendet durch eigene Ueberlegung, oder Entschließung, und durch göttliche Eingebung. Die Ueberlegung ist natürlich Sache des Willens. An und für sich gehört zum Willen eben so gut Das, was aus bloßer Wirkung der Natur erfolgt, das Gute, das wir von Natur besitzen, als die erst durch freie Ueberlegung und Entschließung zu Stande kommende Tugend. Auf dieser Stufe kommt zur ursprünglichen Gabe des Schöpfers das Verdienst der Creatur; und wenn der Mensch in Beziehung auf die erstere sein Vermögen erkennt, so lernt er hier seine Schuld und sein Verdienst kennen. Die dritte Stufe, d. h. die Verklärung, oder Verherrlichung, vermögen wir mit

der Intelligenz nicht zu fassen. Nach vollständiger Reinigung des Gewissens, nach vielen Uebungen der Gerechtigkeit, fängt der Geist endlich zu hoffen an, was er früher kaum glauben konnte. Darum trachte aufs Aeußerste, wenigstens einen Vorschmack der künftigen Seligkeit zu gewinnen. — Auf diese Weise haben wir fünf Stufen der vierten Contemplation. Wir betrachten nämlich 1) das Wesen und die eigenthümliche Beschaffenheit der menschlichen Seele überhaupt; 2) die menschliche Erkenntniß nach allen ihren verschiedenen Formen und Beziehungen; 3) den Willen und die vielfachen Affecte der vernünftigen Seele, oder den formellen Begriff der Freiheit; 4) das Vermögen der Unterscheidung, welche die Affectionen zu Tugenden macht, oder den in der Tugend real gewordenen Begriff der Freiheit; und endlich 5) bewundern wir das Wesen und die Weise der mittheilenden Gnade. Diese wirkt Einiges in uns zur Mehrung unserer Schuldigkeit, Anderes zur Mehrung unseres Verdienstes, Anderes zum Beginn der Belohnung: das Erstere durch Vermehrung der Gaben des Wissens und der Weisheit; das Zweite durch Erweckung von Tugenden; das Dritte durch Eingießung der göttlichen Süßigkeit. Der göttliche Geist stimmt zuletzt alle Affectionen der menschlichen Seele zu einer Harmonie, die sich jedoch erst jenseits in den Einklang der reinsten Accorde auflöst.

In den beiden ersten Graden der Betrachtung werden wir über Sichtbares und Körperliches belehrt; in den beiden mittlern über unsichtbare und geistige, aber geschaffene Wesen; in den beiden letztern über Himmlisches und Göttliches. Die drei ersten Stufen sind nicht ohne Einbildungskraft; aber auf der ersten findet sich die Einbildungskraft gleichsam unter der Vernunft; bei der zweiten nimmt sie die Vernunft auf; bei der dritten steigt sie zur Vernunft auf. Die drei letzten Stufen sind nicht ohne Intelligenz; bei der vierten neigt sich diese zur Vernunft herab; bei der fünften hebt sie die Vernunft zu sich empor, und bei der sechsten übersteigt sie die Vernunft, und läßt sie gleichsam unter sich. Somit ist bei den letzten Weisen der Contemplation vorzüglich die Intelligenz thätig: bei der fünften noch in Verbindung mit der Vernunft; bei der sechsten dagegen ohne alle Beimischung einer geistigen Kraft (I, 6. 7 u. 8). Beide haben es mit Ueberweltlichem zu thun, das weder der Sinn körperlich zu

fassen, noch auch die Vernunft zu begreifen vermag. **Ueber** die Vernunft geht, was wir weder durch Erfahrung beweisen, noch durch vernünftiges Denken erschließen können. **Außer** der Vernunft liegt Alles, dem Beispiele entgegen sind, oder Beweise widersprechen. Ersteres läßt sich theils durch das Zeugniß der **Auctorität**, theils durch **Beweise**, theils durch die Aehnlichkeit mit verwandten Gegenständen zur Ueberzeugung bringen; Letzteres dagegen findet seine Bestätigung entweder in **Wundern**, den Ungläubigen gegenüber, oder in dem Zeugniß der h. **Schrift** für die Gläubigen, oder in **unmittelbaren Offenbarungen**, wie solche den Propheten zu Theil wurden. Der Inhalt dieser beiden Contemplationsweisen unterliegt keiner Veränderung, keinem Wechsel; da ist der Theil nicht kleiner, als sein Ganzes, das Ganze nicht allgemeiner, als das Besondere; der Theil wird vom Ganzen nicht gemindert, das Ganze besteht nicht aus Theilen: Alles ist Eins, und Eins ist Alles. Mit andern Worten: alle Kategorien unseres endlichen Bewußtseyns, des Verstandes- und Vernunftschlusses finden keine Anwendung auf die Idee Gottes. Die Erkenntniß Gottes ist die Fülle der Wissenschaft, und damit auch die Fülle der Herrlichkeit, die Vollendung der Gnade, das ewige Leben. Sittliche Besserung ist der einzige Weg, auf welchem man zu diesem Ziele gelangt; innere Zerknirschung ist dazu nöthiger, als tiefe Forschung, Seufzer nöthiger, als Argumente. **Die reichste göttliche Erkenntniß ist nichts ohne die Flamme der göttlichen Liebe**; aus Erkenntniß kommt Liebe, aus Liebe Erkenntniß. Das Herz muß hoch hinaufsteigen und durch Aussichgehen des Geistes aus der Offenbarung des Herrn lernen, wornach es zu seufzen und zu streben hat. Wie Viele glauben sich bereit, und doch, wenn der Herr erscheint, zittern sie (IV, 10). Darum muß dieses Streben schrittweise vor sich gehen: vorerst haben wir auf den Herrn und die Gnade seiner Offenbarung zu warten, gewissenhaft zu erforschen, wie er in seiner Weltregierung an uns spricht, und seinen Willen so gut und vollkommen uns zu erkennen gibt. Dann erst sind wir befähigt, im Geiste entrückt, den Lichtglanz der höchsten Weisheit ohne Verhüllung zu schauen. In dem Zustande der Entzückung ziehen wir entweder den Gegenstand unseres Schauens in uns hinein, d. h. wir begreifen wohl auch im Zustande nüchternen Denkens, was wir durch unmittelbare Entrü-

ckung des Geistes erschaut haben; oder gehen wir mit dem scheidenden Herrn aus uns heraus; mit andern Worten: durch Das, was wir nüchtern erforscht haben, gerathen wir aus großer Bewunderung außer uns (12). Eine heilige Contemplation der Seele ist immer zur Aufnahme der Gnade bereit: nur ist es schwer, sich ganz in sich selbst zu sammeln, und in heißem Verlangen allein nach der Gottheit zu rufen; so Viele dürsten nach Ruhm und nicht nach Erbauung; streben nach Wissenschaft und nicht nach Heiligkeit. Die wahre Liebe sucht die Einsamkeit, und verscheucht deßhalb den ganzen Troß unnützer Gedanken und Neigungen. Sie hört auf die Offenbarung und Stimme des Geliebten; schaut ihn in der Betrachtung, bis sie von Bewunderung seiner Schönheit erglüht, von immer steigender Sehnsucht getrieben in seine Arme eilt, und ihn küßt mit der andächtigsten, innigsten Hingebung. In dieser aufopfernden Hingabe (devotio) kehren Ruhe und Friede in die Seele ein, die im Gefühle göttlicher Seligkeit ganz in dem Verlangen nach dem Geliebten zerfließt, und zuletzt ein Geist mit ihm wird. Freilich ist diese Selbstentäußerung des Geistes, dieser Zustand der Entzückung ohne die Hülfe der göttlichen Gnade unmöglich, und weit leichter ist es, den kommenden Herrn zu empfangen, als dem rufenden zu folgen. Das Maaß der göttlichen Offenbarung hängt lediglich von der Größe der göttlichen Liebe ab. Einige können erst nach vielem Studium und langer Meditation zu der Wonne der Wahrheit gelangen; Andere schöpfen mit der größten Leichtigkeit und Lust aus der göttlichen Offenbarung; Andere endlich, trunken von der Fülle der göttlichen Gnade, sind in der Contemplation sich selbst entrückt. Immer aber ist es die liebevolle, aufopfernde Hingabe an die in der offenbarenden Gnade sich mittheilenden Liebe Gottes, wodurch wir zur Höhe des contemplativen Schauens aufsteigen; und wie die Tugend, als Product der Liebe, die Contemplation vorbereitet und allein möglich macht; so einigt sich wiederum, nachdem die erkennende und begreifende Thätigkeit unseres Geistes die ersten Stadien hinter sich hat, die Intelligenz in der höchsten Form unmittelbarer Anschauung mit der Liebe zur Identität gehöheter und verklärter Geistigkeit, zu jener unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit der absolu-

ten Idee, wo der Geist, frei von den Schlacken der Sinnlichkeit, mit der durchsichtigen Klarheit seines sittlichen Bewußtseyns sich aufschwingt in den reinen Aether des Gedankens, und in Gott gewirkter Transformation anzieht die Persönlichkeit seines Erlösers.

Gegenstand der fünften Contemplation ist die Einheit des höchsten und einfachen göttlichen Seyns. Ueber die Vernunft geht es, zu begreifen, wie dieses wahrhaft einfache und ausschließlich eine Gute alles Gute ist; indessen sieht sie sich schon deßhalb zur Anerkennung genöthigt, daß das göttliche Wesen wahrhaft einfach ist, weil das Allerbeste und Allerhöchste unwandelbar seyn muß; als unwandelbar aber ist das Gute auch einfaches Seyn. Gegen die Vernunft und somit der sechsten Betrachtungsweise angehörend ist Alles, was das Wesen der Dreieinigkeit betrifft. Die Dreipersönlichkeit bei der Wesenseinheit und die Wesenseinheit bei der Dreipersönlichkeit zu begreifen, ist für die Vernunft durchaus unmöglich. Was daher zu der einen dieser Speculationen gehört, muß so behauptet werden, daß man Das nicht aufhebt, was zu der andern gehört. Beide gehören wesentlich zusammen, und haben für ihren Inhalt auch eine und dieselbe Analogie. Die vernünftige Creatur ist nach dem Bild des Schöpfers gemacht, so daß also von ihr eine vernünftige Aehnlichkeit, oder die Bilder der Vergleichung genommen werden dürfen. Das freie Schaffen der Einbildungskraft gewährt eine Analogie der göttlichen Schöpfung aus Nichts; die Allgegenwart Gottes erinnert an die ungetheilte Gegenwart der Seele im ganzen Körper; die Allmacht an die Macht der Seele über den Leib. Selbst das Mysterium der Dreieinigkeit hat ein Gegenbild an der Liebe des Geistes zu der von ihm erzeugten Weisheit. Indessen ist die höhere Offenbarung, deren Einwirkung schon bei der vierten Contemplation ihren nothwendigen Anfang nahm, bei den zwei letzten Betrachtungsweisen vollends unerläßlich. Wenn wir Das, was wir von der Würde der vernünftigen Creatur, von der Erhabenheit und Klarheit des Schöpfers begriffen haben, gerne wiederholen und in bewundernde Betrachtung ziehen; so verdienen wir durch göttliche Offenbarung über diese Gegenstände innern Schauens Wahrheiten zu erfahren, die wir bisher nicht zu begreifen im Stande waren. Ueberhaupt darf man sich die einzelnen Stufen der Contemplation nicht so von einander ge-

trennt denken, daß die qualitative Verschiedenheit der drei Syzygien sich bis zu bestimmt abgegrenzten Gegensätzen steigerte. Denn nicht nur, daß die niederere Stufe des Erkennens der höhern wo nicht den Stoff, so doch an dem ihr eigenthümlichen Material eine Analogie für die Betrachtung liefert; überhaupt soll wenigstens der erkennende Geist durch die Thätigkeit der Einbildungskraft und Vernunft nicht weniger, als mit der Intelligenz die absolute Idee sich gegenständlich machen, und die endliche Erfahrung nicht für sich, sondern in ihrem nothwendigen Zusammenhang mit, und in ihrer immanenten Beziehung zu dem Schöpfer betrachten.

Zu der Gnade der Contemplation gelangen wir auf drei Weisen: durch göttliche Offenbarung; durch eigene Uebung und endlich durch fremde Belehrung. Jedenfalls aber geht der Weg zu der Höhe des Schauens nicht mittelbar und gradweise mit natürlichen Kräften, sondern unmittelbar durch göttliche Kraft. Man kann daher nicht sagen, der Mensch steige hinauf, sondern er muß durch Erhebung des Geistes über sich selbst hinaus gerissen (rapi) werden (v. d. Vorb. z. Betr. 74). Jede Contemplation geschieht entweder durch Erweiterung (dilatatio), oder Erhebung (elevatio), oder Entrückung (alienatio) des Geistes: durch Erweiterung, wenn der Blick der Seele in den Grenzen menschlicher Kraft an Umfang und Schärfe gewinnt; durch Erhebung, wenn die Lebendigkeit der von Gott erleuchteten Intelligenz über die Grenzen menschlichen Strebens hinausgeht; durch Entrückung, wenn die Erinnerung der Gegenwart dem Geiste entfällt, und durch Transfiguration göttlicher Wirkung in einen fremden, dem menschlichen Streben unerreicharen Zustand übergeht.

Die Erweiterung des Geistes schreitet durch Kunst, Uebung und Aufmerksamkeit vorwärts, und geht somit fast ausschließlich aus der eigenen Thätigkeit des Menschen hervor; die Erhebung, durch das gemeinsame Zusammenwirken der göttlichen Gnade und der eigenen Thätigkeit gewirkt, geht über das Wissen, das eigene Streben und die Natur. Während nämlich bei der Erweiterung die Wissenschaft, oder Kunst darin besteht, daß wir uns die richtige Kenntniß von Dem, was zu thun ist, erwerben; die Uebung in der geschickten Anwendung des durch die Kunst Erlernten; die Aufmerksamkeit in dem beharrlichen Eifer bei der Anwendung und Uebung des Erlernten: geht der Geist in der Erhebung über das

Wissen, wenn wir durch göttliche Offenbarung erkennen, was unser Wissen und unsere Intelligenz übersteigt; über das eigene Streben, wenn die göttliche Erleuchtung über alle Anstrengung unserer eigenen Erkenntnißkräfte hinausreicht; über die Natur, wenn die durch göttliche Inspiration erleuchtete Intelligenz nicht bloß das geistige Maaß des einzelnen Menschen, sondern der menschlichen Natur überhaupt überschreitet. Zu dieser dritten Erhebung gehört die Prophetie: denn es geht über die menschliche Natur; vom Vergangenen zu sehen, was nicht mehr ist, von dem Zukünftigen, was noch nicht ist; vom Gegenwärtigen, was sich den Sinnen entzieht, nämlich die Geheimnisse des fremden Herzens und des übersinnlich-Göttlichen.

Die Entrückung des Geistes ist ausschließlich Wirkung der göttlichen Gnade (V, 2), und erfolgt aus großer Hingebung (devotio), wenn die Seele von der Sehnsucht nach dem Göttlichen so entzündet wird, daß sie von der Glut der göttlichen Liebe, gleich dem siedenden Wasser, über sich selbst hinausgetrieben wird, oder gleichsam zu Rauch verdünnt, zum Himmel aufsteigt; aus großer Bewunderung, wenn eine plötzliche göttliche Erleuchtung uns in einen solchen Grad des Staunens über die unendliche Schönheit versetzt, daß unser Geist, bis in das Innerste erschüttert, mit der Schnelligkeit des Blitzes aus sich selbst heraus in die höhern Regionen emporgerissen wird. Wie die erste Weise mit der Hingebung anfängt, so endet diese mit derselben. Je tiefer der Glanz der göttlichen Wahrheit in den Geist des Menschen sich einsenkt; desto höher dringt dieser, vor Bewunderung ekstatisch geworden, in die Wunderwelt der göttlichen Geheimnisse; und je mehr die Seele im Besitz innern Friedens und innerer Ruhe ist; desto fester und anhaltender haftet sie am höchsten Lichte. Nur hält es schwer, bei der Einkehr des h. Geistes sich sogleich ohne alles Hinderniß vom Irdischen zum Ueberirdischen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren zu erheben. Dieß stand nur in der Macht des ersten Menschen bevor er sündigte: er konnte sich durch Contemplation jeder Zeit unter die Himmelsbürger mischen, eindringen in die göttlichen Geheimnisse, und Theil nehmen an der himmlischen Wonne. Für uns dagegen ist nicht nur in Folge der Sünde ein solcher freier Uebergang durch das eiserne Thor der Sinnlichkeit verschlossen, sondern es empfangen auch Viele die Strahlen der göttlichen

Offenbarung, ohne darum in demselben Maaße in der Kraft der Liebe zu wachsen. Das Licht ist nicht immer mit Wärme, und hinwiederum die Wärme nicht durchgängig mit Licht gepaart. Die Wirkung der offenbarenden Gnade ist hier gleichfalls verschieden: bald kommt sie unserer Meditation entgegen, bald geht sie ihr voran, unterstützt die suchende, weckt die schlafende, regt die erstarrte auf. — Die dritte Art der Entrückung erfolgt aus großer Wonne, wenn die Seele jene überschwengliche Süßigkeit getrunken und sich in ihr berauscht hat, und nun durch das Uebermaaß des Jubels in den überirdischen Affect einer unbegreiflichen Seligkeit ausgeströmt wird. Selbst die höheren und niedereren Ordnungen der Engel gehen in der Entzückung der Betrachtung über sich selbst hinaus: die erstern, wenn sie nichts, als das schöpferische Wesen um sich anschauen; die letztern, indem sie in das Wesen der höhern Geister, wie in einen Spiegel, hineinschauen. Dieses ist Sache der Speculation, oder des Schauens durch einen Spiegel: jenes Sache der Contemplation, oder der unverhüllten und unmittelbaren Betrachtung der Wahrheit: zwei verschiedene Weisen des Schauens, die nicht bloß bei den himmlischen, sondern auch bei den irdischen Geistern Statt haben. Nun gibt es hiebei durchaus kein menschliches Verdienst, sondern Alles ist göttliche Gnadengabe, wodurch die Glut der Begierde gemäßigt und das Dunkel der Unwissenheit erleuchtet wird. Mancher kennt den Weg der Wahrheit, wandelt ihn aber nicht, weil die Fleischeslust ihn daran hindert; ein Anderer hat Eifer, aber einen unverständigen, der nicht erleuchtet ist von dem göttlichen Licht. Von seiner Seite kann der Mensch zur Erlangung der Gnade dieser Contemplation nur dadurch etwas beitragen, daß er die göttlichen Wohlthaten so lebhaft, als möglich, sich vor die Seele ruft, und von innerer Freudigkeit und warmem Dankgefühl durchdrungen ist. Das Lob Gottes erhebt den Geist zur Göttlichkeit, und läßt ihn die Lieblichkeit des göttlichen Geistes in sich empfinden. Auf jener letzten Stufe erhalten wir einen, wenn gleich höchst unvollkommenen Vorschmack jener Seligkeit, die im Schmecken, in der unmittelbaren Erfahrung (experientia), oder in dem realen Genießen Gottes besteht; unsere Erkenntniß des Ewigen im Glauben und in der Intelligenz wird zu einem unmittelbaren Besitz der göttlichen Idee (Prol. üb. d. Dr.).

§. 3.

Die wissenschaftliche Form der Mystik.

Hugo's Exegese mußte wesentlich tropologisch seyn, d. h. den Inhalt der h. Schrift vorzugsweise auf das sittliche Bewußtseyn des Menschen beziehen. Sein Princip wurzelt ja in dem Boden der sittlichen Natur, wie denn seine ganze Mystik unverkennbar ein practisches Gepräge trägt. Ihm ist es vor Allem um Besserung, um Erweckung der Tugend zu thun, weil er in der moralischen Reinheit, in der durch das Princip der Liebe sich realisirenden Willensfreiheit nicht nur die Grundlage, sondern den einzigen Weg für die speculative Erkenntniß findet. Auch Richard pflichtet ihm mit dem Satze bei, daß die Tugend zur Weisheit führe; aber sogleich kehrt er auch diesen Gedanken wieder um, und läßt durch die speculative Erkenntniß den ganzen Habitus des innern Menschen verändert werden. Ueberhaupt haben wir ihn ja als den Mann des methodischen Gedankens und der philosophischen Vermittlung kennen gelernt, bei dem die Stetigkeit der wissenschaftlichen Form den Werth der Schriften unendlich erhöht. Dieß zeigt sich vornehmlich bei seiner Exegese, in der er zwar im Allgemeinen der Methode seiner Zeit und besonders seines Vorgängers folgt, von der andern Seite aber durch bestimmtere Fassung und methodische Entwicklung auf das Vortheilhafteste unterscheidet.

Als Hauptgrundsatz steht ihm fest, daß die buchstäbliche Erklärung nicht die einzige seyn könne (**multa ad literam omnino stare non posse**; v. d. Zstnd. des inn. Mensch. I, 1), und daß man daher in manchen bloß das Aeußerliche und Sinnliche bezeichnenden Ausdrücken der h. Schrift eine Aehnlichkeit für das Innere suchen müsse. Diese Anwendung auf das Innere, oder auf das geistig-sittliche Bewußtseyn des Menschen nennt er im Allgemeinen die mystische Erklärung, die bei ihm auch manchmal Tropologie heißt. Letztere jedoch hat alsdann nicht die Bedeutung einer bloß auf das Practische gerichteten, die moralische Besserung des Menschen bezweckenden Erklärungsweise; sondern dieselbe schließt eben so sehr die Ermittlung der Wahrheit, als die Erbauung und sittliche Besserung in sich*). Sie ist mit einem Worte: die

---

*) **Tropologica discussio ex eadem materia elicit quod ad veritatis**

Uebertragung des objectiven Inhalts der Bibel auf das Bewußtseyn, die Verklärung der Thatsache in den Gedanken. Da nun aber die h. Schrift überhaupt die Richterin der übersinnlichen Wahrheit ist, an deren objectiver Norm die Erfahrung bei sinnlichen Dingen und jede subjective Anschauung geprüft werden muß (v. d. Vorb. z. Betr. c. 81); so darf der mystischen Erklärung nicht zu freies Spiel gelassen werden, und deßhalb muß der historische Sinn überall die Grundlage bilden, auf der weiter gebaut werden kann. Nur kann diese Erklärungsweise bloß auf eine untergeordnete Bedeutung Anspruch machen. „Vielen", heißt es im Prolog zu der Abhandlung über das Gesicht Ezechiels, „erscheinen die göttlichen Schriften weit lieblicher, wenn sie in ihnen einen angemessenen buchstäblichen Sinn finden. Der Bau des geistigen Verständnisses scheint ihnen fester gegründet zu seyn, wenn er den historischen Sinn zur sichern Grundlage hat, da man auf Leeres und Nichtiges nichts Festes gründen und stellen kann. Wenn der mystische Sinn aus der entsprechenden Aehnlichkeit des buchstäblich Vorgetragenen ermittelt und entwickelt wird; wie soll uns der Buchstabe bloß in denjenigen Stellen zum geistigen Verständniß anlocken, wo er sich widerspricht, oder unziemend lautet? Daher ärgern sich dergleichen Menschen mehr, als sie sich erbauen, wenn sie auf solche Stellen stoßen. Die alten Väter dagegen liebten gerade solche Schriftstellen, die nach dem Buchstaben nicht bestehen können; denn sie benützten dieselben, um Diejenigen, welche zwar die h. Schrift annahmen, aber über die allegorische Auslegung spotteten, zu nöthigen, zum geistigen Verständniß ihre Zuflucht zu nehmen, da der h. Geist doch nichts ohne Zweck geschrieben haben kann, wenn der Buchstabe auch noch so thöricht laute. Dieß ist wohl der Grund, warum die alten Väter die buchstäbliche Erklärung bei einigen dunkeln Stellen stillschweigend übergingen, oder wenigstens nur oberflächlich behandelten, obwohl sie dieß sicherlich viel besser, als irgend Einer der Neuern hätten thun können. In unserer Zeit wagen sich dann Manche nicht an die Erklärung solcher Stellen, weil es ihnen als Vermessenheit erscheint, sich vor den Vätern etwas vorausnehmen zu wollen; be-

scientiam, vel morum disciplinam lectorem aedificat (de erudit. hom. inter. I, 1).

schönigen mit solchen Ausflüchten ihre eigene Trägheit, und machen sich dazu noch lustig über den Forschungseifer Anderer. Wir dagegen nehmen mit Begierde auf, was die Väter behandelt haben, erforschen eifrig, was sie übergingen, und tragen die Früchte unserer Bemühungen offen und unumwunden vor. Darum soll man nie die vielfache Auslegung der h. Schrift verwerfen, insofern sie mit der Vernunft übereinstimmt, oder ersprießlich ist." Viele Stellen, wird in der Unterweisung des innern Menschen bemerkt (II, 9), enthalten dem geschichtlichen Sinne nach etwas Thörichtes und Verkehrtes, während sie mystisch betrachtet für das geistige Verständniß etwas Wahres besagen, wie denn Gregor bemerkt, daß oft Etwas nach der Geschichte Tugend, und nach der Bedeutung Schuld sey, ein Factum als solches Ursache der Verdammniß und in der Schrift Prophezeihung der Tugend. Die Kraft der h. Schrift erzähle Vergangenes so, daß es Zukünftiges ausdrücke; sie billige Etwas in facto, und tadle es in mysterio. Darum fällt aber mit der mystischen Erklärung die historische Bedeutung nicht weg. „Niemand wähne", sagt Richard (l. c. 18), „meine Meinung sey, daß Nebukadnezar ein solcher König war, wie ich denselben nach der mystischen Bedeutung beschreibe. Seiner Person nach war er kein solcher, aber seiner Figur nach stellte er einen solchen Mann dar: und gerade die Rücksicht auf eine solche mystische Erklärung darf nicht übergangen werden; denn Moses und Elias, d. h. Gesetz und Propheten, erscheinen als Zeugen Christi mit auf dem Tabor, aber in Majestät; nicht in der Dunkelheit des Buchstabens, sondern in der Klarheit des geistigen Verstandes (Vorb. z. Betr. 81)." „Kein Gläubiger nimmt an, daß die Flamme der Hölle und die äußerste Finsterniß in der Bibel figürlich gemeint seyen; sondern er ist überzeugt, daß dieß irgendwo in Wahrheit wirklich so ist; darum sucht er auch nicht nach einem geistigen Verständniß, weil er weiß, daß es historisch gemeint ist: liest man aber von einem Lande, in welchem Milch und Honig fließt; von den edelsteinenen Mauern des himmlischen Jerusalems, von seinen Perlenthoren und goldenen Straßen; so kann dieß kein Mensch von gesundem Verstande wörtlich nehmen. Indessen ist Vieles, was von den Qualen der Bösen geschrieben ist, mystisch zu nehmen, und umgekehrt Manches von den Gütern des zukünftigen Lebens eigentlich zu verstehen (l. c. 18)." Die drei Ab-

handlungen: expositio tabernaculi foederis; de templo Salomonis und de concordia temporum regum conregnantium super Israël et Judam sind wörtliche Erklärungen dieser Gegenstände, voll Ruhe, Scharfsinn und Combinationsgabe (Engelhardt p. 159).

Ist nun aber vorerst erwiesen, daß weder der historische, noch der mythische Sinn vernachlässigt werden darf, so wird von Richard wieder darauf Gewicht gelegt, daß eine und dieselbe Stelle in mehrfachem geistigem Sinne genommen werden kann und muß. „Der h. Geist pflegt manchmal durch einen und denselben Ausspruch Mehreres zu bezeichnen (v. d. Unterw. d. inn. Mensch. I, 26), und die h. Schrift erweitert bald bei einem und demselben Gegenstande die Bedeutung, bald beschränkt oder ändert sie dieselbe (v. d. Vorb. z. Betr. c. 86); was freilich der sich selbst überlassene menschliche Verstand nicht zu begreifen im Stande ist, und daher nur durch göttliche Eingebung zur richtigen Auslegung befähigt wird (v. d. U. d. i. M. II, 6)." Im Allgemeinen unterscheidet er in Betreff des mystischen Sinnes die allegorische und die tropologische Erklärung. „Die Allegorie sucht die Beziehung auf Christum zu ermitteln; die Tropologie hat die sittliche Anlage und Bestimmung des Menschen im Auge (v. d. Gnad. d. Betr. I, 1)." Diese Unterscheidung ist für Richard's Standpunkt um so mehr von Bedeutung, da er, wie bereits bemerkt wurde, die Tropologie nicht auf das sittliche Bewußtseyn beschränkt, sondern auf die ganze geistige Natur des Menschen bezogen wissen will; so daß wir also in diesem Gegensatz unwidersprechlich die Andeutung finden müssen, die Allegorie idealisire zwar den historischen Inhalt der Schrift, indem sie denselben in unmittelbare Beziehung setzt zu der Person und dem Werke Christi, ohne jedoch die Schranke zwischen objectiver und subjectiver Wahrheit zu durchbrechen. Dieß geschieht erst in der Tropologie, die nicht nur den historischen Inhalt der Bibel als eine Thatsache der Offenbarung Gottes in Christo darstellt, sondern zugleich auch Thatsache des christlichen Bewußtseyns, und in höherer Beziehung der intellectuellen Anschauung begreift. Bei alle dem ist Richard's exegetisches Verfahren und seine ganze Richtung viel zu methodisch, als daß er die objective Idealität der Allegorie in die subjective Idealität des speculativen Denkens umsetzte: es hat sich bei ihm die unumstößliche Ueberzeugung festgestellt, daß nur der

Weg der Tugend zur Erkenntniß führe, nur durch sittliche Reinheit das Ziel der höhern Contemplation erreicht werden könne; nur daß er dabei nicht stehen bleibt, sondern die moralische Besserung als die nothwendige Grundlage für die speculative Erkenntniß faßt. „In der h. Schrift, heißt es (v. d. Vorb. z. d. Betr.), ist die göttliche Weisheit unter der ziemenden Hülle der Allegorie verborgen. Diese Weisheit suchen wir in der h. Schrift. So lange wir aber das Erhabene und Göttliche noch nicht zu durchdringen im Stande sind, finden wir die heißersehnte nicht. Dann seufzen wir und beklagen uns nicht bloß über unsere Blindheit, sondern schämen uns auch derselben; und jetzt erst, wenn wir nach dem Grunde fragen, wodurch wir diese Blindheit verdient haben, sehen wir, daß das Böse in uns daran Schuld ist. Die h. Schrift deckt uns unsere Fehler auf: wir seufzen nach Weisheit, und finden Zerknirschung." So liegt also in dem göttlichen Worte für den Leser, ohne daß er darnach trachtet, eine moralische Kraft, und da wir nur durch das Wissen um unsere selbstverschuldete Unvollkommenheit und Unwürdigkeit zum Verständniß der h. Schrift gelangen; so versteht es sich von selbst, daß die moralische Erklärung die erste und nächste Bedeutung für uns hat. Ihr giebt daher auch Richard durchgängig den Vorzug, ohne neben dem historischen Sinn den tiefern allegorischen beeinträchtigen zu wollen (v. d. Unterw. d. inn. Mensch. I, 18). Allein sie ist in dieser Form für ihn noch nicht die höchste und letzte Erklärungsweise; sondern er geht von der durch den Inhalt der Schrift geweckten und vollendeten sittlichen Besserung unmittelbar auf die aus der Tugend resultirende Erkenntniß über, wobei er sich jedoch nicht verhehlen kann, daß diese Interpretationsweise zwar nicht neu, allein wenigstens in der Form und allgemeinen Anwendung, die er davon macht, ungewöhnlich sey, und darum leicht Anstoß erregen könne. Als ihn daher seine Freunde baten, Etwas zur Erklärung der Bundeslade zu schreiben, nahm er Anstand, diesem Gesuch zu entsprechen, um die Auctorität der Väter dadurch nicht zu beeinträchtigen, beruhigte sich indessen durch die Erklärung des Verfassers der Vulgata expositio, daß er gerne eine bessere Interpretation annehmen wolle, in der betreffenden Stelle jedoch durchaus einen allegorischen Sinn finde. Deßhalb müsse er, fährt Richard fort, eher fürchten, durch seine Erklärung die Beschauer der höchsten Wahrheit vor den Kopf zu sto-

32 *

ßen, statt sich geneigt zu machen, wenn er Bedenken trage, die erkannte Wahrheit aus übelverstandener Hochachtung gegen sie zurückzuhalten. Wenn man erwäge, wie viel Großes und Tiefes sie aufs Fleißigste behandelt, wie Vieles sie historisch, allegorisch und tropologisch auf bewunderungswürdige Weise ausgelegt haben; so könne es nicht auffallen, wenn man hie und da Ungenügendes finde, und eine klarere Auslegung für möglich halte. Sollte denn der Gott, der beständig neue Früchte zur Erquickung des leiblichen Menschen wachsen läßt, gar keinen Fortschritt der Wissenschaft gewähren, um die Sinne des innern Menschen zu erneuern? In der That ein köstliches Wort von dem Recht der Wissenschaft und ihrer Vertreter!

So wenig sich jedoch Richard mit der allegorischen Erklärungsweise begnügt, so ernstlich ist er bei seinem exegetischen Verfahren darauf bedacht, die Beziehung auf Christum, als den Lichtpunkt unserer sittlichen und geistigen Bestrebungen, niemals aus dem Auge zu verlieren. Häufig geschieht es, daß eine und dieselbe Schriftstelle durch mehrfache Auslegung in verschiedener Weise anspricht; unter verschiedenen Räthseln und Figuren dargestellt ist, damit sie sich dem Gedächtniß um so fester einprägt: einmal als sittliche Vorschrift Dessen, was wir nach dem Befehl unseres Erlösers zu thun haben; sodann als allegorische Erinnerung an Das, was er bereits für uns gethan hat, und endlich als anagogische Hinweisung auf Das, was er ferner für uns zu thun Willens ist (v. d. Gnad. d. Betr. IV, 14). Fassen wir alle diese Bemerkungen kurz zusammen, so bekommen wir das Resultat, daß Richard für die Erklärung der Schrift einen dreifachen Gesichtspunkt aufstellt. Ausgehend von der historischen Interpretation, versucht er in der Allegorie eine Uebertragung des buchstäblichen Sinns auf die Person Christi und seinen Leib, die Kirche; bis er zuletzt auch diesen objectiven Boden verläßt, um in der Tropologie den Inhalt der Schrift in das subjective Bewußtseyn einzutragen. Hier nun unterscheidet er sich wesentlich von Hugo: denn so wenig, als er das Princip der Liebe ausschließlich auf das sittliche Gefühl bezieht, sondern zugleich auf die vernünftige Intelligenz, bis zuletzt in der höchsten Form intellectueller Anschauung, oder der unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Gott jede Trennung dieser doppelten Beziehungen auf-

hört; eben so wenig geht die Tropologie nur auf die sittliche Natur des Menschen, sondern zugleich auch auf die erkennende und begreifende Thätigkeit des Geistes, und verbindet in letzter Weise diese beiden Standpunkte in dem tiefern Einblick, oder gehöheten Verständniß des göttlichen Worts. Diese letztere Erklärungsweise ließe sich wohl am passendsten als die mystische bezeichnen, wofern dieser Ausdruck bei Richard nicht überhaupt den Gegensatz zu dem bloß buchstäblichen Sinne bildet. Je schärfer und bestimmter er nun aber diese verschiedenen Erklärungsweisen schied, und in ihrer nothwendigen Beziehung zu einander auffaßte; desto natürlicher war es, daß er mit jenem schwebenden Allegorisiren nichts zu thun haben wollte, das entweder die h. Schrift zum jeweiligen Gebrauche beliebig ausbeutet, oder auch den Zweck der Erbauung zu einseitig ins Auge faßt. Sein Gang ist auch hierin ein methodischer: er hält den einem bestimmten Lehrthema unterstellten Abschnitt der h. Schrift fest, beleuchtet denselben nach allen Seiten, und findet alle systematisch sich entwickelnden Momente der Lehre in demselben ausgeprägt. Etwas Aehnliches freilich finden wir schon bei Hugo, der mitunter gleichfalls umfassendere Lehrbestimmungen an einen bestimmten Bibeltext anreiht: allein diese Methode ist bei ihm lange nicht mit derselben Kunst angewendet, und in derselben Allgemeinheit und Bestimmtheit durchgeführt. Nun kann man zwar allerdings nicht in Abrede stellen, daß Richard bei der consequenten Durchführung dieses Grundsatzes entweder dem biblischen Text vielfach Gewalt anthut, um seine Lehre bis in das einzelnste Detail in demselben wiederzufinden; oder, was häufiger der Fall ist, seine Lehre, um dem Texte in Allem treu zu bleiben, wenigstens in der systematischen Gliederung der Gedanken, von der tropologisch, oder allegorisch gedeuteten Schriftstelle abhängig macht; indessen gewinnt das Ganze dadurch, neben dem Vorzug einer wissenschaftlichen Form, einen so großartigen Anstrich, einen solchen Reichthum eindringlicher, aus dem Leben und der Erfahrung gegriffener Beziehungen, daß man es gerne übersieht, wenn die Schrift auf Kosten der Lehre, oder die Lehre auf Kosten der Schrift ausgebeutet ist. Ueberhaupt hat dieser stetige, stets auf einen bestimmten Punkt fixirte Gang der Untersuchung unberechenbare Vortheile, die nicht nur im Interesse der wissenschaftlichen, sondern auch der erbaulichen Belehrung anerkannt werden müssen. Abstracte

Lehrbestimmungen, fortgeführt an dem trockenen Schema allgemeiner Kategorien, können nicht wohl eine sittlich-religiöse Wirkung hervorbringen; es fehlt ihnen die Weihe jener gesunden und frischen Lebendigkeit, der unausgesetzten Beziehung der Idee auf eine bestimmte reale Erscheinungsweise, was den Charakter der künstlerischen Schönheit ausmacht. Das Knochengerüste macht noch nicht den Menschen, sondern bildet nur die erste und allgemeinste Basis für seine Existenz; umgekehrt aber kann das an den Knochenbau sich ansetzende Gefäßsystem in seiner organischen Gliederung nur durch die immanente Beziehung auf eine feste Substanz begriffen werden.

Sogar die umfassende Untersuchung über die Dreieinigkeit, bei der es doch ausschließlich auf eine speculative Begründung des Trinitätsdogmas abgesehen ist, hat durch seinen kernigen und bündigen Vortrag, durch die innige Empfindung und die lebhafte Theilnahme, die der Verfasser für seinen Gegenstand an den Tag legt, ein erbauliches Element. Alles ist bei Richard eben so bestimmt ausgedrückt, als klar gedacht; die Form noch präciser, als bei Hugo, und der Vortrag stets dem Gegenstand angemessen. Wenn dieser es erfordert, hebt sich die Sprache; doch selbst bei der reichsten Fülle der Rede fällt er nie ins Dunkle und Abstruse, und wenn sich das passende Wort in der Sprache nicht vorfindet, weiß er sich durch die glücklichste Combination dasselbe zu schaffen. Sein Periodenbau, bei aller Einfachheit und Natürlichkeit, ist fließend und schön; sein Ausdruck, die Frucht einer reifen classischen Bildung, gewählt und zugleich energisch. Rhetorische Künste verschmäht er: ist es ja ihm doch nur um die Sache, nicht um die Form zu thun; um jene Wahrheit nämlich, in welcher das ewige Leben besteht. Nicht das Licht der Wissenschaft ist es, wornach wir zu trachten haben, sondern das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, d. h. der von der Gnade erleuchtete, von der Liebe erwärmte und von dem rechten Wissen geregelte Eifer für das Wahre und Gute.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Verbesserungen im ersten Theile.

Seite 4 Zeile 12 von unten statt: Indifferendisten, lies: Indifferentisten.
" 4 " 1 " " " Denker, lies: Denken.
" 8 " 4 " oben " sollte, lies: sollten.
" 8 " 5 " unten " Begeigerung, lies: Begeisterung.
" 16 " 1 " oben " dieser, lies: diesen.
" 24 " 2 " " " daß, lies: das.
" 41 " 2 " " " den, lies: der.
" 42 " 14 " unten nach: Abhäng., setze: nichts anderes.
" 48 " 12 " " statt so, setze: zu.
" 48 " 11 " " " eben zu, lies: eben so.
" 69 " 12 " oben " Treiben, lies: Trieben.
" 82 " 19 " " nach: eingetreten war und, setze: die.
" 153 " 19 " " statt: Hierarchie, lies: Hierarchen.
" 171 " 20 " " " Schriftsteller, lies: Schriftstellen.
" 172 " 15 " unten " Man macht, lies: Macht man.
" 173 " 12 " oben nach: zu bringen, und, setze: in
" 178 " 19 " " statt: ekstasischen, lies: ekstatischen.
" 201 " 10 " unten " assendentem, lies: ascendentem.
" 201 " 5 " " " respondet, lies: respondent.
" 202 " 5 " oben " dieser, lies: den.
" 203 " 4 " unten dele: oder.
" 354 " 1 " oben statt: sproch, lies: sprach.

